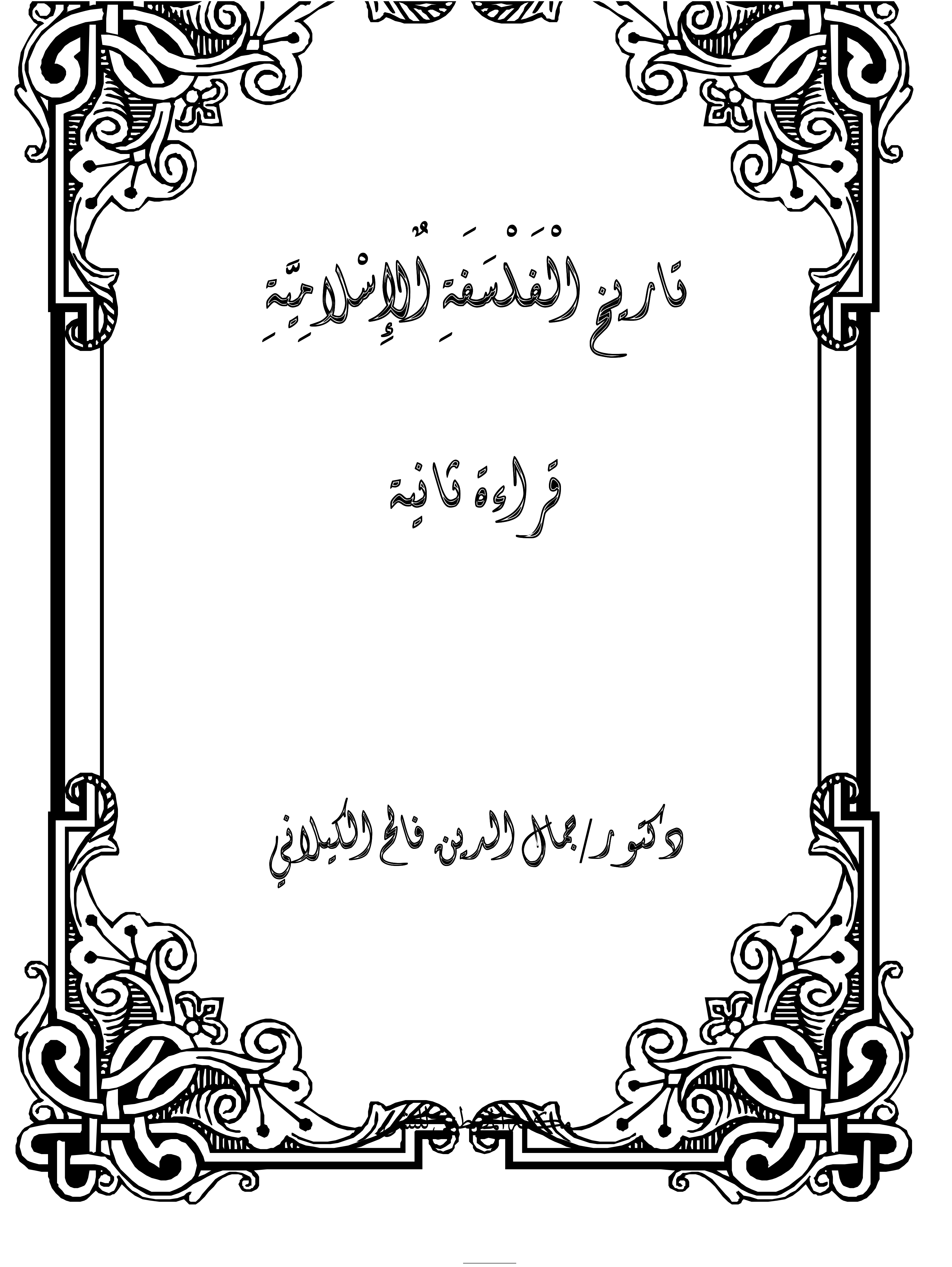


تَارِيخُ الْفَلْسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

قراءة ثانية

دكتور/جمال الدين فالح الكيلاني

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِداً وَقَآئِماً يَحْذَرُ الآخِرَةَ وَيَرْجُواْ رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الأَلْبَابِ ﴾

صدق الله العظيم

سورة الزمر ، من الآية : 9

الإهـــداء

إلى

من سلحني بالعلم والإيمان وكل القيم الجميلة في حياتي

والدي العزيز

إلى

العطاء بلا حدود والحنان بلا نهاية

والدتي الحنونة

إلى

من أجد سعادتي ونفسي بقربهم

زوجتي واولادي

"جمال الدين"

على سبيل التمهيد

معنى الفلسفة

الفلسفة لفظة يونانية مركبة من جزأين "فيلو"، بمعنى "محبّة"، و"صوفيا"، بمعنى "حكمة"، أي أنها تعني، في الأصل اليوناني، "محبة الحكمة وليس امتلاكها". وتستخدم كلمة الفلسفة في العصر الحديث للإشارة إلى السعي وراء المعرفة بخصوص مسائل جوهرية في حياة الإنسان ومنها الموت والحياة والواقع والمعاني والحقيقة. وتستخدم الكلمة ذاتها أيضاً للإشارة إلى ما أنتجه كبار الفلاسفة من أعمال مشتركة.

إن الحديث عن الفلسفة لا يرتبط حصرا بالحضارة اليونانية، لأن الفلسفة جزء من حضارة كل أمة، لذا فإن سؤال "ما الفلسفة؟" لا يقبل إجابة واحدة. لقد كانت الفلسفة في بادئ عهدها أيام طاليس تبحث عن أصل الوجود، والصانع، والمادة التي أوجد منها، أو بالأحرى العناصر الأساسية التي تكوّن منها. وطال هذا النقاش فترة طويلة حتى أيام زينون والسفسطائيين الذين شاع عنهم أنهم استخدموا الفلسفة في التضليل والتغليط من أجل تغليب وجهات نظرهم. لكن

الفترة التي بدأت من أيام سقراط، الذي وصفه شيشرون بأنه "أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض"، من حيث إنه حوّل التفكير الفلسفي من التفكير في الكون وموجده وعناصر تكوينه إلى البحث في ذات الإنسان، أدت إلى تغيير كثير من معالمها، بتحويل نقاشاتها إلى طبيعة الإنسان وجوهره، والإيمان بالخالق، والبحث عنه، واستخدام الدليل العقلي في إثباته. واستخدم سقراط الفلسفة في إشاعة الفضيلة بين الناس والصدق والمحبة، وجاء سقراط وأفلاطون معتمدين الأداتين العقل والمنطق، كأساسين من أسس التفكير السليم الذي يسير وفق قواعد تحدد صحته أو بطلانه.

سؤال: "ما الفلسفة؟" سؤال أجاب عنه أرسطو بالقول إنه يرتبط بماهية الإنسان التي تجعله يرغب بطبيعته في المعرفة. وعلى هذا فحديثنا لم يعد ضرورياً. إنه منته قبل أن يبدأ، وسيكون الرد الفوري على ذلك قائماً على أساس أن عبارة أرسطو عن ماهية الفلسفة لم تكن بالإجابة الوحيدة عن السؤال. وفي أحسن الأحوال إن هي إلا إجابة واحدة بين عدة إجابات. ويستطيع الشخص – بمعونة التعريف الأرسطي للفلسفة – أن يتمثّل وأن يفسر كلّاً من التفكير السابق على أرسطو وأفلاطون والفلسفة اللاحقة لأرسطو. ومع ذلك سيلاحظ الشخص

بسهولة أن الفلسفة، والطريقة التي بها أدركت ماهيتها قد تغيرا في الألفي سنة اللاحقة لأرسطو تغييرات عديدة.

وفي الوقت نفسه، ينبغي ألا يتجاهل المرء أن الفلسفة منذ أرسطو حتى نيتشه ظلت -على أساس تلك التغيرات وغيرها - هي نفسها، لأن التحولات هي على وجه الدقة احتفاظ بالتماثل داخل "ما هو نفسه" (. . .) صحيح أن تلك الطريقة نتحصّل بمقتضاها على معارف متنوعة وعميقة، بل نافعة عن كيفية ظهور الفلسفة في مجرى التاريخ، لكننا على هذا الطريق لن نستطيع الوصول إلى إجابة حقيقية أي شرعية عن سؤال: "ما الفلسفة؟" أما اليوم، وبالنظر إلى ما هو متوفر من المعارف وعلى ما هو متراكم من أسئلة وقضايا مطروحة في العديد من المجالات إلى التقدم الذي حققه الفكر البشري في مختلف المجالات، فلم يعد دور الفيلسوف فقط "حب الحكمة" أو طلبها والبحث عنها بنفس الأدوات الذاتية وفي نفس المناخ من الجهل الهائل بالمحيط الكوني وتحليلاته الموضوعية كما كانت عليه الحال سابقا، إن الفيلسوف الآن بات مقيداً بالكثير من المناهج والقوانين المنطقية وبالمعطيات المكتسبة في إطار من التراكمات المعرفية وتطبيقاتها التكنولوجية التي لا تترك مجالاً للشك في مشروعيتها. في ظروف كهذه، وأمام تلك المعطيات لم يعد تعريف

الفلسفة متوافقاً مع الدور الذي يمكن أن يقوم به الفيلسوف المعاصر والذي تختلف كثيرا عن دور سلفه من العصور الغابرة

لاشك أن دراسة الفلسفة الإسلامية على طريقة القدماء واتباع مناهجها القديمة أصبح أمرا غير مرغوب فيه لدى كثيرين من المسلمين، وقد حاول بعض الدراسيين للفلسفة الإسلامية إيجاد منهج جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية، فمنهم من اقترح المنهج الوضعي ومنهم من دعا إلى منهج واقعي ومنهم من قال بالمنهج العقلاني ومنهم من يرى غير ذلك ويدعو إلى منهج إسلامي خالص جديد.

إن البحث عن منهج جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية أصبح أمرا ضروريا للغاية، ولكن أين نبدأ محاولتنا في البحث عن المنهج الجديد؟ إن من الضروري تحديد مجالات الفلسفة الإسلامية وهذا يتطلب معرفة واسعة للتراث الفلسفي الإسلامي التي تركها لنا أولئك المفكرون الأجلاء.

إن القدماء من متفلسفة الإسلام لم يروا بأسا في أن يأخذوا من الفلسفات الأجنبية، واعتقدوا أن الحق ضالة المسلم، فأينما وجده التقطه ولا يهمه من أين أتى، وبهذه النظرة أخذوا الفلسفة اليونانية بما فيها من عيوب ومخالفة لعقيدتهم، فهل نحن ملزمون اليوم أن نرد كل ما جاءنا من الفلسفات الغربية الحديثة ولا نأخذ منها شيئا ؟ هذا ما تجيب عنه الفريق الثالث من المشتغلين بالفلسفة في العالم الإسلامي.

والأمر الآخر الذي ينبغي أن ننتبه إليه هو أهمية تراثنا الفلسفي لقضية التجديد وإذا أردنا أن نأتي بجديد فلابد أن ندرس مشكلات الفلسفة القديمة وسماتها أولاً، ثم ننظر مناهج متفلسفة المسلمين لحل هذه المشكلات، فما كان صحيحا أخذناه وما كان سقيما تركناه، ثم نبني بحثنا على ما وجدنا لديهم من أفكار صحيحة، للوصول إلي منهج جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية، فالمنهج الجديد تجب أن يأتي من الداخل أعني داخل الفلسفة الإسلامية الموجودة لدينا الآن، وكل محاولة للخروج عليها ما هي إلا شعور بالفشل وهروب من الواقع المر.

فالقول بالبحث عن فلسفة جديدة من مصادر جديدة يعني البحث عن نوع جديد من الفلسفة وهذا غير ممكن وغير واقعي، ولا تختلف هذه الدعوة تلك التي نادى بها بعض العلماء الطبيعيين في الإسلام، ومفادها البحث عن علم طبيعي إسلامي جديد، وذلك لأنهم عجزوا عن متابعة الركب العلمي في الغرب.

صحيح أن الفلسفة ليست كالعلوم الطبيعية كالفيزياء والكيمياء وغيرها، ولكن هناك جوانب لا تختلف كثيرا عن العلوم الطبيعية في دقتها وثباتها كالمقولات المنطقية والرياضية وهي لا تزال مجالا للفلسفة.

أما مجال الإلهيات فلاشك في أنه مختلف تماما عن بقية الفلسفات الغربية وغيرها، وهذا الجانب هو الذي ينبغي أن نجعل له منهجا خاصا به يتميز عنه من بقية المناهج الشائعة، وبعد ذلك فلا بأس على الفلسفة الإسلامية أن تستفيد من الفلسفات العالمية الأخرى كما يمكن أن تستفيد هذه الفلسفات منها كما حصل في القرون الوسطى لفلسفة ابن رشد وابن سينا وغيرهم.

وبناء على هذه النظرة فلابد أن ننظر أولا كيف عالج القدماء مواضيع الفلسفة وعلى أي منهج اعتمدوا عليه لإصلاح ما رأوه فاسدا ، فقد بذلوا جهودا جبارة لإيجاد منهج قويم في دراسة الفلسفة، فقسموا الوجود إلى مراتب ثلاثة، الطبيعيات وهي تحتل المرتبة الدنيا وتتضمن جميع الموجودات المادية، والمرتبة المتوسطة تحتلها الموجودات التي ليست بأجسام، ولكنها في أجسام كالهندسة والرياضيات، والمرتبة العليا تحتلها الموجودات التي ليست بأجسام ولا هي في أجسام، كالله والملائكة أو العقول المفارقة للمادة، ثم سلكوا طريقة فلاسفة اليونان في دراسة هذه القضايا الفلسفية، واعتمد المسلمون في دراسة الفلسفة المنهج الذي وضعه الفارابي وابن سينا إلى أن جاء الغزالي(ت505هـ) ووجه نقده العنيف لإلهيات ابن سينا والفارابي، ووصفها بالتهافت، بعد أن قسمها إلى قسمين، قسم "قريب من مذهب أرسطوطاليس فيها من مذاهب الإسلاميين، على ما نقله الفارابي وابن سينا" [الغزالي1985 :104]، ويبدو أن هذا القسم هو الذي كفر به

الفلاسفة، وقسم "قريب من مذهب المعتزلة ولا تجب تكفير المعتزلة بمثل ذلك" [الغزالي1985: 107]، وهذا القسم هو الذي بدعهم فيه.

ثم جاءت إصلاحات ابن تومرت(٤٧٣هـ-٥٢٤هـ)، وابن رشد(ت٥٩٥هـ)، للإلهيات وهي عبارة عن محاولة لتجديد هذا العلم، وقد استندت هذه المحاولة إلى أمور أهمها:

1- نقد الكلام الأشعري وتفنيد أدلته وتوضيح ما فيه من تناقض داخلي، وكذلك نقد موقف الحشوية والصوفية من الإلهيات.

2- الاقتراب من مذهب المتكلمين القدماء ولاسيما المعتزلة، في البحث عن مسائل العقيدة، عن طريق الاعتماد على العقل وأدلة من القرآن والسنة كما يظهر من كتابي ابن رشد "فصل المقال" و "الكشف عن مناهج الأدلة" ومن كتاب "آراء ابن تومرت الفلسفية" [دويش1989: 103].

3- الابتعاد عن البحث في القضايا الفلسفية الميتافيزيقية الخالصة، كالبحث في الجوهر والهيولا والصورة وغير ذلك، والميل إلى المسائل الإلهية الخالصة، كالبحث في وحدانية الله وصفاته، وعدله، والمعاد، والنبوات، وفي النفس، والقدر والقضاء وما شاكلها .

4- تأويل المسائل الإلهية التي نقدها الغزالي، وتبين أنها غير مخالفة للشرع بل الأقرب أنها موافقة له، وذلك عن طريق دعمها بأدلة من العقل والنقل، كما فعل ابن رشد في القضايا التي كفر بها الغزالي الفلاسفة .

5- إعادة النظر في مناهج البحث في الإلهيات بصفة عامة، وتقديم منهج جديد هو في حقيقة الأمر منهجين أحدهما للعامة والآخر للخاصة .

6- القول بضرورة تأويل النصوص إذا تعارضت مع العقل، وقد دافع ابن تومرت عن هذا المبدأ دفاعا مريرا ، ولكن الأقدار شاءت أن يشتهر به ابن رشد وابن عربي، فابن تومرت هاجم المعارضين للتأويل

ورفض موقفهم منه، وذلك أن مسلكهم هذا يؤدي إلى فصل الحكمة من الشريعة، ولأن القياس والاجماع داخلان في الشريعة، ثم إن التأويل في نظره وسيلة للفهم والمعرفة وتطبيق الدين وهو أيضا وسيلة لتحقيق العدالة عند تطبيق الشريعة، والرد على المخالفين [درويش 1989: 106].

وبناء على ما ذكرناه فإن مقومات هذا المنهج الجديد في نظرنا ينبغي أن يوضع على النحو التالي:

أولاً. تحديد المجالات التي تتناولها الفلسفة الإسلامية، ونقترح أن تكون هذه المجالات: اللغة والإنسان والإلهيات.

1. فتكون دراستها للغة عن طريق تحديد ما تجوز استخدامه في اللغة من معان وما لا تجوز وذلك على غرار ما فعلته الفلسفة الوضعية في الغرب، ولكن الفلسفة الإسلامية وهي تدرس اللغة لا تأخذ كل ما جاءت به الوضعية المنطقية، فقد قسم الوضعيون اللغة إلى قسمين، قسم يدل على معان لها ما يمثلها في الواقع المادي، وقسم ليس له ما يمثله في الواقع المادي، ثم قسموا القسم الأخير أيضا إلى قسمين، ما كان يمثل صورا

منطقية أو رياضية وما لم يكن كذلك، فأخرجوا النوع الأخير من حظيرة العلم، وجوزوا استخدام اللغة فقط في المجالين الآخرين، أي أن الكلمة يمكن أن تمثل شيئا ماديا قائما في الواقع، ويمكن أيضا أن تمثل صورة من صور الذهن، كأن تكون صورة رياضية أو منطقية، وما عدا ذلك فزيف وضلال.

أما الفلسفة الإسلامية فلا تذهب مذهب الوضعيين في دراسة اللغة، بل يمكن أن نقسم القضايا إلى ثلاثة، قضايا تركيبية، وقضايا صورية أو تحليلية وقضايا تسليمية، والفلسفة الإسلامية تتفق مع الوضعية فيما يتعلق بالقضيتين التركيبية والتحليلية، فصدق الأولى يرجع إلى مطابقتها للواقع وقد قاله المسلمون هذا قديما، أما القضية التحليلية فصدقها يرجع إلى تناسق أجزائها وقد قالها المسلمون أيضا قديما، أما القضية الثالثة وهي موضع الخلاف بين الفلسفة الإسلامية والفلسفات الغربية فمحل صدقها ينبغي أن يكون في النصوص لا في الواقع ولا في نسقها المنطقي.

2. أما دراستها للإنسان فتكون عن طريق دراسة حرية الإنسان وكافة حقوقه الأخرى على ضوء ما جاء به الإسلام، ومن هنا يمكن أن ننتج فلسفة إنسانية إسلامية متميزة عن غيرها من الفلسفات الإنسانية كالوجودية وغيرها .

وينبغي أن تستند دراسة الإنسان في الفلسفة الإسلامية إلى الواقع والمنطق لا إلى النصوص مباشرة، وذلك أن اللجوء إلى دراسة النصوص بعيدا عن واقع الإنسان يؤدي غالبا إلى وصول نتائج إما غير صحيحة أو صحيحة ولكنها غير عملية.

3. وأخيرا دراسة مجال الإلهيات وهو من أهم المجالات، وينبغي أن يتناول هذا الجانب من الفلسفة الإسلامية، دراسة العقيدة، لا على ما كانت عليه في المجتمعات الإسلامية قديما، بل على ما هي عليه الآن في مجتمعنا، فندرس مثلا تصورنا لله وللملائكة واليوم الآخر والجزاء والعقاب وغير ذلك من القضايا الإلهية التي يظن أن معانيها لا تتغير من جيل إلى جيل آخر ولكنها في الحقيقة تتجدد مع مر العصور والدهور،

فتصورنا لله اليوم قد لا يكون نفس التصور الذي كان موجودا في المجتمع الإسلامي قبل قرن أو قرنين أو أكثر.

تحديد المصادر

وهي الوحي والعقل والكون، ويعطى الأولوية للوحي ويليه العقل ثم الواقع عند بحثنا في القضايا الإلهية، ونعطي العقل الأولوية ويليه الواقع ثم الوحي عند بحثنا في القضايا الإنسانية، ثم نعطي الأولوية للواقع ويليه العقل ثم الوحي عند بحثنا في الكون.

فمصادر الفلسفة الإسلامية ليست محصورة في الوحي فقط ولا في العلوم العقلية بل تتجاوز هذه الحدود التي تبدو في كثير من الأحيان قاصرة من متطلبات الفلسفة الإسلامية، فالفلسفة الإسلامية لا تلزم نفسها مصدرا واحدا، كالعقل أو الواقع أو الوحي، وإنما تستفيد من جميع هذه المصادر، ومن هنا كان من أهم سمات الفلسفة الإسلامية الجديدة الشمولية، إنها

فلسفة شاملة تنبع من مصادر متعددة، وهي أيضا شاملة لأنها تدرس مجالات متعددة للوجود، وجود الله، والكون والإنسان.

إذا الفلسفة الإسلامية ليست عملا عقليا صرفا فقط كما قالها الدكتور عبد الرحمن بدوي، وليست معرفة الله والإتصال به كما يراها الدكتور الشيخ عبد الحليم محمود، كما أنها ليست منهجا لدراسة ما تجوز في الاستعمالات اللغوية كما يقولها أصحاب الفلسفة التحليلية الوضعية.

إن إطار الفلسفة الإسلامية أوسع من ذلك، فهي فلسفة دينية من جهة أنها تستفيد من المصادر الدينية، ولأنها تجعل دراسة الدين أحد مجالاتها، وهي كذلك فلسفة عقلية لأنها تعتمد على العقل ولأنها تعتبر العلوم العقلية كالمنطق والرياضيات داخلة ضمن مواضيعها، وهي كذلك فلسفة إنسانية وواقعية لأن الإنسان والواقع هما من أهم مجالاتها.

والمصادر هنا لا تعني الوسائل التي نتوصل بها هذه العلوم وإنما نعني هنا المصادر الأصلية التي نعتبرها مصادر قائمة مستقلة عن الفلسفة نفسها ، فالحقائق الدينية والكونية والعقلية حقائق ينبغي أن نعتبرها ثابتة ومستقلة عن إدراكنا ووسائل معرفتنا المحدودة، فالقوانين الكونية والحقائق المنطقية أو الرياضية والنصوص الدينية الثابتة كلها أمور ينبغي لدارس الفلسفة الإسلامية أن يثبتها .

ولعل يقول قائل، إن إثبات أمور لم تثبت بعد بالدليل العقلي أمر مخالف للفلسفة، ولكن ينبغي أن لا ننسى أن عدم إثباد هذه المبادئ يؤدي إلى إبطال العلم كله، لأننا نعلم مسبقا أن إنكار وجود الله مثلا يترتب عليه محالات لا سبيل الى التجاوز عنها .

1. مبدأ التسليم

ومصدر هذا المبدأ الوحي وهو القرآن دون بقية النصوص، وذلك يعني أن النصوص التي تستحق أن يسلم ما جاء فيها هي نصوص القرآن، وذلك

إذا تعذر فهمها أو كانت مفهومة ولكنها غير محكمة الدلالة. أما مجال هذا المبدإ الذي يدور فيه ولا تخرج عنه هو مجال الإلهيات. ويشترط لهذا المبدأ الإيمان، أي أن الذي يسلم به لابد أن يعتقد بصحته ويؤمن به.

2. والمبدأ الثاني من مبادئ المنهج الجديد التحليل ومصدره العقل، لأن العقل يصل إلى الحقائق عن طريق تحليلها وربط بعضها ببعض، ومجاله اللغة وشرطه العلمية. فمبدأ التحليل يمكن الفلسفة الإسلامية دراسة اللغة دراسة تحليلية لمعرفة استخداماتها في مختلف المجالات الفلسفية، وكذلك دراسة القضايا الرياضية والمنطقية، وشرط هذا المبدإ العلمية، أي أن تكون نتائجه علمية ولا يشترط أن تكون واقعية لأنها قد تكون علمية ولكنها غير واقعية كأن تكون حقيائق رياضية أو منطقية.

3. المبدأ الثالث من مبادئ المنهج الجديد ينبغي أن يكون التعقيل، ومصدره الكون، كما أن مجاله الإنسان، وشرطه الشمولية. فالتعقيل مبدأ يمكن من الفلسفة الإسلامية معالجة القضايا غير العلمية أو القضايا

التي لا يمكن إثباتها بطريقة علمية، بطريقة تكون مقبولة لدى العقل الإنساني، ذلك أننا ندرك الوجود إذا كانت معقولة وأما إذا كانت غير معقولة فقد يتعذر فهمها وإن كانت حقاً . فشروط هذا المنهج، كما بينا ، هي:

أولاً: أن يكون منهجا إيمانيا يعترف بوجود الله سبحانه وتعالى وكذلك الوحي الإلهي والنبوة وذلك تبعا لمنهج التسليم الذي اخترنا لمجال الإلهيات، وهذا معلم من معالم الفلسفة الإسلامية، فإذا كانت الفلسفة اليونانية والفلسفة الغربية الحديثة قد تميزت من غيرها بإنكارها لله ولا يسلم الفيلسوف عندهم بوجود حقيقة من الحقائق، فإن من ميزات الفلسفة الإسلامية أنها خلاف ذلك فهي تسلم بوجود خالق للكون، وكذلك تسلم وجود هذا الكون كحقيقة من الحقائق التي لا يمكن إنكارها وذلك أن التسليم مبدأ مهم جدا لتفسير وجود الكون والحياة وذلك أننا نسلم بوجود إله قادر على كل شيء وعالم بكل شيء وكذلك نثبت جميع الصفات التي جاء بها القرآن التي ينبغي أن يتصف بها خالق كهذا .

وهذا الأمر مهم جدا لأننا والحالة هذه لا نسلم فقط بما جاء في ديننا الحنيف من الحقائق بل نستطيع أن نتغلب على المشكلات التي واجهها الفلاسفة المسلمون، ومن هذه المشكلات مشكلة صدور الخلق عن الله، وذلك أنهم اعتقدوا أنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد، فكيف تصدر المادة عن الجوهر الذي ليس بمادة، وكيف تصدر هذه الكثرة عن الواحد الذي لا يوجد فيه أي نوع من أنواع الكثرة، وللجواب على هذا السؤال اخترعوا نظرية العقول العشرة وهي التي يعرف بنظرية الفيض، وملخصها أن العقل الأول المفارق للمادة يصدر عنه عقل آخر، وهذا الأخير بما أنه مشتق فهو مركب، ويتميز بمعرفته بالمبدأ وبمعرفته بوجوده هو من جهة أنه إمكان وبمعرفته لذاته، ومن هذه الأطوار الثلاثة تتولد موجودات ثلاثة وهي عقل ومادة ونفس، ومن هذا العقل الأخير تتولد موجودات ثلاثة أخرى، وهكذا إلى أن نصل إلى العقل العاشر.

فهذه النظرية الوثنية التي لا تمت بصلة إلى الإسلام تجب أن يرفضها العقل المسلم، وإذا أردنا أن نجد حلا للمشكلات السابقة، فإنه يكفينا أن نقول إن ما توهمه هؤلاء أنه مشكلة ليس بمشكلة

إطلاقا لأن مجرد اعترافنا بوجود إله قادر، عالم.. إلخ، تحل ما توهمه هؤلاء بأنه مشكلة، ذلك أنه لا معنى من الناحية المنطقية أن نتساءل كيف تخلق الله المادة وهو نفسه ليس بمادة بعد أن اعترفنا بأنه قادر على كل شيء، وأنه عليم بكل شيء، فإذا كان الله قادرا على كل شيء فليس هناك ما يمنع منه أن تجعل الروح مادة أو المادة روحا .

ثانيا . أن يعتمد على الوحي بالإضافة إلى العقل والكون، والاعتماد على الوحي لا يعني أن يسلم الفيلسوف المسلم بكل ما يظن أنه وحي بل ينظر في المبادئ التي يقررها الوحي وتحاول تحديدها وتفسيرها معطيا الأولوية المنهج الذي يكون وثيق الصلة بموضوع البحث على ما قررناه آنفا ، ويستخلص منها آراء فلسفية تتلاءم مع العقيدة الإسلامية الصحيحة، وهذا النوع من الدراسة يمكن أن يكون كدراسة مفهومي الزمان والمكان في القرآن، وكذلك مفهوم الحركة، ومفهوم الإنسان، وحرية الفكر إلخ، وقد كانت هذه المفاهيم من أهم القضايا التي أوقعت الفلاسفة المسلمين في تناقضات وحيرة لأنهم اعتمدوا على التعريف الأرسطي لهذه المفاهيم، فالزمان هو عد حركة المادة على رأي أرسطو، وقد أخذ ابن رشد هذا التعريف للزمان مما جعله

عاجزا عن فهم أصل الوجود وما إذا كان هذا الكون قديما أو محدثا، وكذلك فشل كل الذين سبقوه في تصور مفهومي الزمان والمكان كالفارابي وابن سينا مما جعلهم يؤمنون بنظرية الفيض المستمدة من الفلسفة الرواقية في أصل الخليقة، فمفهومي الزمان والمكان واضحان في القرآن، فهناك زمانان ومكانان، زمان ومكان مؤقتان وزمان ومكان دائمان وكلاهما مخلوق لله سبحانه وتعالى وقد خلق الله العالم في زمانه وليس في زماننا نحن، فلا تجوز خلط هذه الأمور.

ثالثا . أن يكون هذا المنهج منهجا واقعيا يبحث في الأمور الواقعية التي تخص حياة المسلمين وأن لا يتيه في الفرضيات ودراسة النظريات العقيمة التي لا تنتج شيئا، وهذا ما نعني به دراسة الإنسان وحقوقه وحرياته.. إلخ.

وبهذه الطريقة تستطيع الفلسفة الإسلامية تشكيل نظريات ومعتقدات سليمة مستمدة من المصادر الأصلية للإسلام.

هل من الممكن أن تُعرَّف الفلسفة الإسلامية تعريفا مانعا شاملا، بحيث تكون علما له معالم ومميزات خاصة به حيث يكون متميزا من العلوم الأخرى، بل من الفلسفات الأخرى كالفلسفات الغربية وغيرها؟

إن تعريف الفلسفة تعريفا محددا أمر مخالف لما جرت عليه دراسة الفلسفات قديما وحديثا، وذلك أن الفلسفة ليست كالعلوم الأخرى التي تدرس عادة مجالات محددة وتعتمد منهجا محددا. فالفلسفة ليست علما كما هو معلوم، وهي ليست كذلك دينا سماويا، وإنما هي طريقة أو منهج للبحث، وبناء على ذلك، فإن من الصعب تعريفها بصورة محددة، ولكن هذا لا يمنع من أن نعرف الفلسفة الإسلامية بوصفها منهجا أو طريقة لدراسة قضايا إنسانية وإلهية محددة.

وبناء على هذا فالفلسفة الإسلامية طريقة لدراسة تصورات الإنسان للكون والإله وعلاقة الإنسان بهما بمنهج فلسفي مدعوم بمصادر ومبادئ وشروط مدروسة محددة مسبقا.

فهي طريقة لدراسة تصورات الإنسان للكون والإله ونؤكد هنا على قولنا "دراسة تصورات الإنسان" فالفلسفة الإسلامية لا تدرس الكون أو الله بصفتهما موجودات مستقلة عن وجودنا، وإنما تدرس

تصوراتنا للكون والله والعلاقة التي نتصورها بأنها موجودة بيننا وبين الله والكون.

فالفلسفة الإسلامية ينبغي أن لا تبحث في وجود الكون أو الله لأن ذلك مضيعة للوقت واستنفاذا للطاقة العقلية فيما لا طائل تحته، ويكفينا أن ننظر في تصوراتنا لهذه الموجودات لأننا نعلم يقينا أن لدينا تصورات لهذه الموجودات، وهذه التصورات هي التي تلعب دورا أساسيا في حياتنا، فحياة الإنسان معتمدة في الغالب طريقة تصور الإنسان لهذه الوجود، وإذا كان الأمر كذلك، ينبغي أن توجه الأنظار إلى هذه التصورات.

فلدينا تصورات عن هذا الكون، ولدينا أيضا تصورات عن الله، هذه التصورات نشأت عن خبرات متراكمة اكتسبها الإنسان وتوارثها على مر الدهور والأزمان، وليس من شأن الفلسفة الإسلامية في البحث عن صحة هذه التصورات أو عدم صحتها، فهذا شأن العلوم الفرعية، لأننا نكتسب هذه التصورات عن طريقها، فهذه التصورات تجد مصداقيتها في المصادر التي اكتسبت منها، فإذا كانت تصورات دينية فمصداقيتها تكمن في المصادر الدينية، وإذا كانت علمية فمصداقيتها تكمن في العلوم وإذا كانت عقلية فمصداقيتها تكمن

في العلوم العقلية كالمنطق والرياضيات، ومن هنا كان من الضروري للفلسفة الإسلامية أن تقبل كل هذه المصادر، لأن ذلك لا يضرها بل ينفعها ويمدها بتصورات متنوعة الأشكال والمصادر وهي الموضوع الحقيقي للفلسفة الإسلامية ومن هنا كان من الأنسب أن نسمي الفلسفة الإسلامية الجديدة "فلسفة التصورات" لأنها تدرس مواضيعها من خلال تصورات الإنسان فقط.

آليات الفلسفة الإسلامية الجديدة

إذا لا ينبغي للفلسفة الإسلامية الجديدة أن تضيع وقتها في البحث عن الحقائق أيا كان نوعها، وإنما هدفها الأول دراسة تصوراتنا للوجود ولله وللعلاقة المتصورة بين الإنسان وبينهما، والإنسان يعبر تصوراته بلغة متعارف عليها أو رمز قد لا يكون من السهل ترجمته إلى لغة مفهومة أو سلوك وتصرف قد يكون من المستحيل فهمه بصورة كاملة مما تحملنا على تأويله بإحدى اللغات المفهومة.

وإذا عبر الإنسان تصوراته بصورة مخالفة للغات المتعارف عليها فلا مفر من تأويل هذه التصورات إلى لغة مفهومة حتى يتمكن دارس الفلسفة من فهمها.

فإذا اللغة هي الوسيلة التي ينبغي أن يعبر عنها الإنسان تصوراته للوجود، وإذا لجأ الإنسان إلى أسلوب أخرى للتعبير عن تصوراته لسبب أو لآخر فلابد من تأويل هذه التصورات إلى لغة مفهومة قبل دراستها دراسة فلسفية.

ومن هنا يتبين أن الوسيلة الناجعة لعرض تصوراتنا بطريقة واضحة هي إستخدام اللغة، والإنسان يستخدم اللغة ليعبر عن تصوراته، وهذه التصورات إما أن تكون رياضية ومنطقية أو تصورات مادية أو تصورات تسليمية.

١. المنهج:

للفلسفة الإسلامية الحديثة بعدان، الأول منهما يركز في دراسة تصورات الإنسان من جهة أنها تصورات مفهومة معقولة، ويتم هذا عن طريق إرجاع هذه التصورات إلى مصادرها اعتمادا على مناهج محددة، فإذا عبر إنسان تصوراته إما أن يعبر عنها بطريقة مفهومة أو يعبر عنها بطريقة غير مفهومة، فإذا كانت مفهومة إما أن تكون تصورات منطقية ورياضية، أو تصورات مادية واقعية تشير إلى أشياء موجودة في الواقع المحسوس، أو تصورات دينية غيبية، فمنهج الأولى التحليل، ومنهج الثانية التعقيل والتجريب ومنهج الثالثة التسليم وذلك بعد التأكد من موافقتها لمصادرها الأصلية.

وأما إذا كانت التصورات غير مفهومة فلابد من تأويلها أو الاعراض عنها ، فليس من شأن الفلسفة الإسلامية أن تضيع وقتها في دراسة أمور يستحيل على الإنسان فهمها .

٢. الإنسانية

والبعد الثاني الذي تهتم به الفلسفة الإسلامية هو دراسة تأثير هذه التصورات على الإنسان، فالإنسان لا يتصور شيأ عادة إلا إذا اعتقد أن بينه وبين هذا المتصور علاقة قد تكون علاقة تأثير أو تأثر أو كلاهما ، والفلسفة الإسلامية ليس من شأنها أن تحدد ما إذا كان هذا التأثير أو التأثر المتصور من قبل الإنسان موجودا أو غير موجود، وإنما الذي يهمها هو البحث في مدي تأثير هذا الإعتقاد نفسه في حياة الإنسان.

فالفلسفة الإسلامية ينبغي أن تنطلق من المسلمة القائلة إن الإنسان حيوان مفكر أو ناطق، وأن حياة الإنسان يتحكم عليها نوعان من العلل، النوع الأول من هذه العلل أو الأسباب مصدره تصوراتنا وطرق تفكيرنا وفهمنا للحياة. وأما النوع الثاني فقد تكون مصادره غير معروفة لنا ، وهي الأسباب والعلل التي تكون غالبا وراء الحوادث الخارجة عن طاقاتنا وإدراكاتنا .

معظم الفلاسفة ما قبل سقراطيين كانوا يعتمدون على الطّبيعة في فهم الحياة، والكلمة "فلسفة" كلمة يونانيّة قديمة تعني حبّ الحكمة. الفلسفة إذاً محاولة الوصول إلى الحقيقة بطرائق مختلفة لكلّ شيء وفي كلّ ميدانٍ كان. لذلك نجد

عدّة مجالات تطرّقت لها الفلسفة، لحاجتنا لخلقِ نظريّات نعيش تبعًا لها كما في موضوع علم النّفس وعلم الاجتماع وغيرها .

- العصر المعلوماتي: نبحث عن ماهيّة الأشياء من خلال المعلومات والأفكار .

لا يوجد أيّ تعريف موحّد للفلسفة . المحاضرة ترى أنّ الفلسفة متمثّلة بالسّؤال لماذا ؟ عن كلّ شيء، وكلّ موضوع تمّت معالجته وبحثه في جميع مجالات العلوم التي بدأت من الفلسفة . مثلا بدأ السّؤال عن جسم الإنسان حتّى انتهى بحثه إلى علم الأحياء . طريقة البحث عن إجابات "لماذا" أثار الفلسفة حتّى إذا وصلنا إلى الإجابة تخرج الموضوع من حيّز البحث إلى ميدانه العلميّ كما سبق وذكرنا في المثال السّابق .

في العصر السّابق كانت الفلسفة شاملة لتجمع الكيمياء والطّب والشّعر وغير ذلك . اليوم لا يمكننا البحث في مجال الفلسفة بشموله لاتّساع الحيّز المعلوماتيّ .

إشكاليّة في التّسميّة (فلسفة) .

هناك خلاف حتّى اليوم بشأن تسمية الموروث الفلسفي . بعض الباحثين يسمّون كلّ النّتاج الذي وصلنا بالفلسفة العربيّة . قسم آخر يسمّيها فلسفة إسلاميّة .

في مقدّمة كتابه يذكر آدمونز منوّها "نحن قد تعرّفنا إلى هذه الأفكار باللغة العربيّة" مما تجعله يسمّي هذا الموروث بالفلسفة العربيّة، وعمليًا من كتب هذه الفلسفة في البداية لم يكونوا من المسلمين. كانت هناك مؤلفات ترجمت لليونانيّة.

يقول المحرّران للكتاب: من نقل الحكمة والفلسفة كانوا من المسيحيّة، وقد كتب المسلمون لذلك تعليقاتهم على الفلسفة. لم يأخذوا المادة المترجمة كما هي ونقلوها إنّما عالجوها. أبو بشر متّى ويحيى بن عديّ وغيرهما قاموا بترجمة الفلسفة اليونانيّة ونقلها إلى العربيّة. يحيى بن عديّ وأبو بشر متّى عملا معا مع فيلسوف باسم الفارابيّ، أمّا الأخير فلم يتلقّ الفلسفة بصورة سلبيّة إنّما علّق وعقّب على المادة المترجمة. اليهود أيضاً كانوا مشاركين في تطوير الفلسفة اليونانيّة وجعلها تتناسب مع متطلّبات الحياة منهم إسحاق إسرائيلي، رمبام – موسى بن ميمون وغيرهما.

اهتمّ المسلمون بالفلسفة بهدف إيجاد حلول لمشاكل عقائديّة دينيّة، كما فعل المسيحيّون واليهود أيضاً. بدأ المسيحيّون واليهود بالتّرجمة قبل الإسلام. بعض الطّوائف المسيحيّة تصلّي باليونانيّة، مما يعني أنّهم أتقنوا اليونانيّة وبالتالي لا تشكّل اللغة عائقا أمامهم. في العصر العبّاسي ترجمت المادة إلى العربيّة بعد ترجمتها إلى السريانيّة.

لماذا اهتمّ المسيحيّون بالفلسفة؟ كي يكتسبوا المهارات والأدوات المنطقيّة للمناقشة والمحاورة والإقناع. استمدّت هذه التقنيات من الفلسفة اليونانيّة، واستعان بها المسلمون لاحقًا. إذا عدنا إلى جمهوريّة أفلاطون نستطيع أن نستدلّ على وجود إله واحد، والمسيحيّون استغلّوا هذا المرجع كي يبرهنوا فكرة التّوحيد، وتبعهم المسلمون في ذلك كما سبق وأسلفنا. في القرن التاسع اتّحد المسيحيون واليهود والمسلمون في هذا الطريق واستغلوا الفلسفة والمنطق لفهم الكون والحياة، دون الاعتماد المقصور على الكتب السّماويّة.

في العودة إلى إشكاليّة التّسمية: الفلسفة إذا نتاج جهد تراكمي ثقافي، كتبت بالعربيّة، لذا يفضّل البعض تسميتها الفلسفة العربيّة. إذا عدنا إلى أصل الفلاسفة المسلمين لا نجد إلا الكندي من أصل عربيّ، لكنّ الآخرين كتبوا بالعربيّة لذلك اقترحوا تسميتها بالعربيّة. أيضًا، لا يمكننا إيجاد فلسفة إسلاميّة طاهرة، وسنجد حتما تأثيرا للفلسفة اليونانيّة. لذا وجب علينا تسميتها عربيّة. القوميّة العربيّة التي بدأت في القرن التّاسع عشر في لبنان خصوصا رأت من الجدير نسب كلّ الموروث الضّخم للفلسفة إلى العرب لتجميل صورتهم وحضارتهم أمام الغرب، كما أنّها تعلي من قيمة الأمّة التي تعلي القوميّة على الدّين.

باحث آخر اسمه إبراهيم بيومي مدكور، كتب مقالا بالإنجليزيّة حول الفلسفة الإسلاميّة يقول: الفلسفة نسبت إلى الإسلام لأنّها نبعت وأنتجت على يدِ المسلمين دون الالتزام بانبعاثها من العرب (مفهوم الأمّة) .

إرنست رينان: فرنسيّ كتب عن تاريخ اللغات السّاميّة، وتبعه الكثيرون الذين درسوا الفلسفة العربيّة أو الإسلاميّة. حسب رأيه كلّ الشّعب السّاميّ لا يفهمون إلا الأجزاء من الأمور، وخاصّة المحسوسة، ولا يملكون العقل الآري الذي يستطيع بناء نظريّة مفصّلة وبالتّالي غير مجدٍ أن نبحث عندهم عن فلسفة، وكلّ الذي وصلنا ترجمة سلبية للفلسفة الأرسطوطاليّة. برأيه: كلّ الفلسفة تعريب للفلسفة اليونانيّة، وإن أردتم أن تتحدّثوا عن فلسفة إسلاميّة فهي فقط في مجال علم الكلام.

- علم الكلام مهّد لنشوء الفلسفات المتضاربة عند المفكّرين العرب المسلمين.

هناك مقولة لأرسطو: على الإنسان أن يشبع ثمّ يتفلسف. اهتمّ الأمويّون بتوطيد الحكم لذلك اعتنوا بشأن السياسة وتلهوا عن الفلسفة. في العصر العبّاسي نجد انفتاحا على ثقافات عديدة، وصار فرضا أن يطّلع العبّاسيّ على الثّقافات

والعقائد الأخرى بطبيعة ميل الإنسان للتّعرّف على الآخر. معظم أمّهات الخلفاء كنّ أعجميّات مثقّفات، وليس غريبا على ذلك أن نجد أبناء الخلفاء مطّلعين على الثّقافة الأخرى لطبيعة هويّتهم. الواقع البيئي والسياسي إذاً فرض الانفتاح الذّهني الليبرالي على الفلسفة اليونانيّة. عرف العصر العباسي بالثراء أيضاً، وباتّساع الحيّز المكانيّ للحكم. كلّ هذه العوامل أدّت إلى تفرّغ الشّعب للفلسفة.

إنّ السّؤال عن الحريّة يسبق الحديث عنه، ولكن إذا ما التزمنا تعرفه الضّيّق نرى أنّ العصر العبّاسيّ لم يتّسم بالحريّة بدليل إلزام المأمون بجعلِ الشّعب اعتزاليّا بأكمله.

علم الكلام أحد الدّوافع والأسس للفلسفة التي ظهرت في العصر الإسلاميّ، ولكنّ كلّ التّرجمات أيضاً قد ساعدت في الإنتاج الفلسفيّ، ولا بدّ أنّ للدّور السياسي العبّاسيّ الذي مهّد لإنشاء فلسفيّ حرّ وخلاق دور في ذلك.

هل واجهت اللغة العربيّة صعوبات في نقلها لكلّ هذا التّراث الإنسانيّ الفلسفيّ المأخوذ عن التّرجمات اليونانيّة وغيرها ؟ وكيف؟ !

التّرجمة

أولا: الوضع السّياسيّ والاجتماعيّ في العصر العبّاسيّ دعم الترجمات لأنّ المسلمين العرب كانوا على ثقة تامّة بلسانهم، ثمّ إنّ اللغة العربيّة كانت لغة المؤسّسات العربيّة.

ثانيًا: لم يتلقّ الفلاسفة التّرجمات بشكل سلبيّ، بل هضموا هذه الأفكار واستوعبوها وحاولوا صياغتها من جديد بلغتهم.

ثالثا: الطابع المرن لغة العربيّة، فهي لغة ثريّة غنيّة بمفرداتها، ونحوُها يساعد في تطويع اللغة، وإيجاد صيغ جديدة. لذلك، ظهرت مصطلحات جديدة في العصر العباسيّ إمّا معرّبة، أو منقولة كما هي عن اللغة الأجنبيّة لكن بحروف عربيّة مثل كلمة موسيقى. إضافة إلى ذلك استعمال فعل الكون (بمعنى الكينونة

والكون) بطرق حديثة تتناسب مع نشوء الفلسفة. استخدم الفعل المبني للمجهول والجمل الاعتراضيّة، وكلمات اعتمدت على ياء النّسبة (روحيّ، إنسانيّ) مأخوذة عن السيريانيّة والمصادر الصّناعيّة (إنسانيّة، وجوديّة)، وصيغ جديدة في النفي (اللاموجود، اللاإنسانيّ) جميعها أمثلة تدلّ على تطوّر اللغة من مفردات أوّليّة. كلمة الماهيّة، الكميّة أمثلة على إيجاد كلمات متطوّرة من مفردات أوّليّة.

هذا يقودنا إلى القول بأنّ الاصطلاح الجديد في جميع المجالات استوجب وضع معاجم تظهر وتبيّن الفرق بين اللفظ الأصليّ واللفظ المجدّد الذي يتناسب مع مجال علمي معيّن. الجرجاني- كتاب التعريفات، كليّات أبي البقاء للمعجم التّصوّفي وغيرها أمثلة على ذلك.

التّرجمات إذاً أدّت إلى تطوّر العلوم والفلسفة مقابل كساد العمل الأدبيّ ولو لفترة معيّنة. وبذلك استطاعت العربيّة مواجهة الصّعوبات والانتصار عليها ممّا يدلّ على مرونتها ومقدرتها. هذا التطوّر قد أدّى إلى وجود صعوبة عند الأعراب في استيعاب لغة المدن العبّاسيّة.

في علم الكلام

نشأ في أواخر الفترة الأمويّة وتطوّر في الفترة العبّاسيّة لينفجر بعدها على شكل فلسفة. هناك عدّة آراء حول التّسمية:

أولاً: محاولة ترجمة المصطلح اليوناني: **Logous- logic** (كلمة، نطق) .

ثانيًا: علماء الكلام قد عالجوا قضايا جديدة لم يثرها السّلف. هذه القضايا فكريّة جدليّة (كلاميّة) . المتكلّم إذاً: مفكّر عُني بالجدليّات والبرهنة المنطقيّة في كلامهم.

ثالثًا: مردُّ الاسم يرجع إلى اختلاف المسلمين في كلام الله: هل هو أزليّ أم حدث في زمانٍ ما، وهي المسألة المعروفة بخلقِ القرآن (هل القرآن أزليّ مثل الله أم لا- قضيّة جدليّة بين علماء المسلمين) .

علم الفقه تختلف عن علم الكلام لوضعه القوانين والأحكام الشّرعيّة عن طريق استنباطها من أصولها المختلفة. الشهرستاني في كتابه "الملل والنحل" يقول: الفرق بين علم الكلام وعلم الفقه هو الفرق بين الأصول والفروع. ويضيف: "الأصول معرفة الباري تعالى بوحدانيّته وصفاته، ومعرفة الرّسل بآياتهم وبيّناتهم، ومن المعلوم أنّ الدين إذا كان منقسما إلى معرفة وطاعة، فالمعرفة أصل

والطّاعة فرع، ومن تحدّث في الأصل متكلّم". استخدام المؤلّف للأصول منسوب بشكل واضح للمتكلّم.

القضايا الفكريّة التي عالجها علم الكلام

من حيث تطوّر العلم نجد أنّ المسلمين في عهدهم الأوّل قد قبلوا النصّ الدّيني كما هو بمعناه الواضح دون أن يسألوا عما وراء المعنى. بعد دخول الأعاجم وبعد اتّساع رقعة الدّولة أدّى إلى خلق مشاكل كلاميّة أوليّة شبه فلسفيّة ممّا أدّى إلى ظهور الفرق الكلاميّة المتعدّدة مثل الجبرية والقدريّة والمرجئة، بعد ذلك وصل علم الكلام إلى أوجه عند المعتزلة. تعدّ المعتزلة المذهب العقلانيّ في الدّين، مقابلهم ظهرت الأشعريّة (محاولة التّوفيق بين من يفهم النّصّ بحرفيّته كما هو وبين من يريد إعطاء مفهوم عقلاني جديد للنّصّ الدّيني).

قضيّة خلق القرآن: عند المعتزلة القرآن مخلوق لأنّنا إذا قلنا بأنّ القرآن أزليّ مع الله، معنى ذلك نصل إلى وجود قديمين وهذا إشراك لا يقبله العقل المؤمن. أي أنّ القرآن حادث (غير موجود مع الله منذ البداية) في زمنٍ شاءه الله.

القرآن حسب العقيدة الإسلاميّة قديم أي أنّه أزليّ- والله لا نهائيّ أزلي، ومن حيث الفلسفة لا يمكن وجود أزليين في آن واحد.

الأشعريّة والمعتزلة تلخّص ما يسمّى بعلم الكلام. بدأنا الحديث عن المعتزلة وقضيّة خلق القرآن وسجالها في ذلك مع أهل السنّة. ادّعاء المعتزلة يعتمد على العقل بتأثير الفلسفة اليونانيّة وعلم اللاهوت المسيحيّ واليهوديّ. اعتبرت المعتزلة افتراض قديمين: الله والقرآن ممّا يدلّ على الشّرك.

الأشعريّة مذهب توفيقي بين المغالاة في حرفيّة المعاني القرآنيّة، والمغالاة باستخدام العقل لتحليل النّصّ الدّيني.

المقال الأوّل الإجباريّ

مقال جيمس بافليم

Theology – اللاهوت

حسب الكاتب: كلّ الجدل ما بين أهل السّنة وعلماء الكلام يرتكز حول الطبيعة الإلهيّة وصفات الله، وهذا الأمر بدوره يؤدّي بنا إلى الجدل حول قضيّة خلق القرآن أو أزليّته، العالم وقدمه مقابل إحداثه، وقضيّة الإرادة الإلهيّة.

نستطيع أن نستنتج أنّ القضايا التي عالجها علماء الكلام والفلاسفة قضايا دينيّة هامّة جدًا نذكر منها:

١- صفات الله:

في القرآن عدّة صفات لله جلّ وعلا. بالنسبة للسلفيّين هذه الصفات أزليّة تخصّ الله سبحانه ولا تجوز أن ننفي هذه الصّفات عنه. عند المعتزلة لا نستطيع أن نقول: الله قادر، عليم. بهذه البساطة التي يستخدمها السلفيون، لأنّ كل صفة تزاد على الله كأنّك تشرك به، ولذلك تأثّر المعتزلة بالفلسفة اليونانيّة لأنّهم قد آمنوا بكمال الله وعدم القدرة على تجزيئه فنسب صفاتٍ دون أخرى له، لذلك الله هو القدرة وهو العلم.. أي جميع الصّفات قائمة في الذّات الإلهيّة، ولذلك سمّيت المعتزلة بالمعطّلة لنفيها صفات الله الجسمانيّة والتجريديّة.

أفلاطون: الوصول للخير المطلق والجمال المطلق معناه الله! لذلك لا غرو أن نجد لهذه الصورة ترددا في فكرة المعتزلة.

٢-خلق القرآن:

أحمد بن حنبل يقول: القرآن كلام الله ولكنّه قد عالج هذه النظريّة بمنطق أيضاً. يقول القرآن كمحسوس ليس أزليًا، إنّما المضمون هو كلام الله. المشكلة السجلية في تفسير الآية ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات وأخر متشابهات..﴾ (آل عمران، ٧). هذه الآية حسب رأي كاتب المقال

هامّة لما فيها من قضايا شغلت بال المتكلّمين. تبدأ السجلية في قضية الوقف بين كلمتي الله والراسخون. كثير من أهل السنة تجعل من هذه الآية دليلا لمنع التّأويل خشية وقوع المخاصمات والتكفير. مثلا: مالك بن أنس حين سئل ما رأيك بعبارة: استوى على العرش، فشرحها بمعناها الحرفيّ دون علمٍ بكيفيّة الجلوس وعلى المسلم قبول ذلك.

اعتبر بعض أهل السنة كلّ اجتهاد منطقيّ لتفسير القرآن الكريم بدعة غير مقبولة لتأثير الفلسفة اليونانيّة فيه، ومن هنا نبع القول: من تمنطق فقد تزندق.

يركز كاتب المقال على ابن حزم الأندلسيّ (١٠٦٤م) وهو من المدافعين عن المبدأ السني العامّ، استخدم البرهنة والعقل ليقنعهم بوجهة نظره، وهذا هو المثال الثّاني الذي يؤكّد فهمهم للأسلحة الكلاميّة التي تؤدّي إلى الإفحام.

مثلا: سئل ابن حزم كيف نفسّر حاجتنا إلى المنطق في القرن العشر؟ قال لهم: الأوائل قد كانوا قريبين من الوحي، ولذلك أخذ العلم الإلهي مباشرة، بينما في القرن العاشر قد ابتعدوا عن ذلك، وعلى ضوء هذا الواقع نحتاج إلى العقل ليقوّي إيماننا وفهمنا للدّين، ويقارن ذلك مع كتب النّحو، فقد وجدت كتب النّحو في العهد

العبّاسيّ بعد دخول كثير من الأخطاء اللغويّة، والابتعاد عن اللغة العربيّة الطّاهرة التي كانت قبل عهد النّبيّ وفي صدر الإسلام.

حسب رأي ابن حزم لا يمكن أن نستخدم المنطق مع الوحي (الرّوحانيّات) لذلك يعتقد بمحدوديّة العقل في حضور الطّاقة الرّوحيّة. ابن حزم أيضًا يعالج قانون السّببيّة: العلّة والمعلول. هذا القانون لا يمكن أن ينطبق على الله، ولا يمكن الخوض في قضيّة الكيفيّة لأنّ المنطق لا يستطيع الوصول إلى فهم ظاهرة تختصّ بقدرات الله ومشيئته. يعتقد ابن حزم بوجود فجوة بين وجود الكون وسرمديّة الله.

٣- الإرادة الإلهيّة

حسب المعتزلة: القرارات الأخلاقيّة يجب أن ترتكز على العقل حتى لو كانت على حساب عبارات من القرآن. إذا بيّن العقل بأنّ سلوكا معيّنا هو خير أو شر عندها يكون السلوك الخلقي مطلق على الجميع حتى لو أدّى ذلك إلى تحديد أفعال الله.

المعتزلة: القرارات الأخلاقيّة تجب أن ترتكز على العقل، فإذا تبيّن العقل أنّ سلوكا معينا هو خير أو شر، عندها نحن كبشر نختار السبيل الذي نريده، إما سبيل الخير أو سبيل الشرّ. هذا القانون الأخلاقيّ (التمييز بين الخير والشرّ) لا يطبّق على الإنسان فحسب بل على الله أيضاً . وبما أنّ المعتزلة تعتبر أنّ الله خير مطلق فيمكن أن يصدر عن الله الخير وفقط، بينما الشر يأتي من الإنسان، وهذا يعني أنّ الله فقط يعمل ما هو خير، أما الشرّ فبسببنا . معنى قول المعتزلة: كأنّ حريتنا أوسع من حريّة الله.

- يعتمد المعتزلة على التأويل لشرح الآيات التي تعارض فكرهم وقواعدهم.

ابن حزم: في الأندلس قام يدافع عن أهل السنة، وقد استخدم المنطق ليردّ على ادّعاءات المعتزلة. حسب رأيه: لا يمكننا أن نفهم الإرادة الإلهيّة، ويمكن لله أن يثيب الشرير، ويعاقب الخيّر، فقدر الإنسان معتمد على الله! من هنا نفهم أنّنا عاجزون عن إدراك حكمة الله، بينما المعتزلة يتكلّمون عن الإرادة الإلهية بنفس الطريقة التي يعامل بها الإنسان، وهذا الرّأي (ابن حزم) مقبول عند المحاضِرة.

كانت (أحد الباحثين الغربيين): يرى أنّ هناك طريقة معيّنة في التّفكير، وليس غريبا وجود تشابه في الآراء والفلسفات ويمكننا أن نصل إلى فكرة وصلها السابقون لنا. كانت يؤمن بما يسمى الحقيقة الملزِمة: أي- أسلك بطريقك، وفي نفس اللحظة تشاء أن يتحول سلوكك إلى قانون عامّ شامل. يسمّى هذا بالواجب الكانتياتي- وهذا القانون يطبّق على الله والإنسان. هذا الرأي متأثّر بالمسيحيّة، بقضيّة الاختيار أولا، وقضيّة وظائف الله ثانيا، ذلك أنّ الله قد تجسّد على شكل إنسان حسب المعتقد المسيحيّ.

الفارابي وابن سينا حاولوا تبرير أنّ ما يأتي من الله خير بسبب المبنى الذي صوّره للكون. نظام الكون الذي بدأ به الفارابي وابن سينا

.

النصّ الأوّل– الكنديّ

الكنديّ: (٨٠١–٨٦٨) . الملقب بفيلسوف العرب الأوّل، من قبيلة كندة . أوّل مفكّر أراد أن يوفّق بين الفلسفة والشريعة الإسلاميّة. نقطة الانطلاق عند الكندي أنّ الحقيقة واحدة لكن تتعدّد الأساليب والطرق وتتباين للوصول إليها . ولذلك حسب رأيه لا يوجد اختلاف بين النهج الفلسفيّ والشريعة الإسلاميّة. الكندي أوّل من نشط في وضع المصطلحات الفلسفيّة، وأهمّ كتاب خاصّ بالفلسفة كتبه للخليفة المعتصم. يعتقد أنّ الكتاب في الفلسفة الأولى ضاع معظمه، فلم يبقَ إلا كتيب صغير يقال إنّه ما وصلنا عن كتاب ضخم ضاع بمعظمه. طريقة الكنديّ طريقة شموليّة تجمع ما بين العلوم والطب والموسيقى والبصريات وغير ذلك حتّى نصل إلى نتيجة معيّنة.

شرح النّصّ: الفلسفة في المرتبة الأولى من حيث الفعاليّة البشريّة، لذا على الإنسان أن يتفلسف، ويشرح الكندي قوله معللا بالتعريف فيقول "الفلسفة علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان" أي البحث عن جواهر الأمور بقدر ما يستطيع عقل الإنسان أن يعمل. نستنتج أنّ هناك حدود للعقل البشريّ.

- الصّناعات: هنا يقول بأنّ هناك مجالات مختلفة يقدر العقل على إنتاجها .

هناك مجالات بالفلسفة، ولكن أشرفها مرتبة الفلسفة الأولى، وهي السعي في الطّريق إلى الله.

عند الكندي: دراسة العلم الإلهي هو البداية، وبعدها البحث في المحسوسات، بينما الفارابي وابن سينا يسيرون بالعكس. بحث المحسوسات حتى الوصول إلى بحث الطّريق إلى الله.

السطر الخامس: لسنا نجد مطلوباتنا: لكلّ وجود علّة، وعلة وجود الشيء هو الحقّ. هذا يقول بأن الله سبب كل شيء، وكلّ شيء قد يكون علة لأشياء أخرى.

الجرجاني في كتاب التعريفات يرى أنّ كلمة آنيا تحقّق الوجود العينيّ الحسّيّ من حيث مرتبته الذّاتيّة (سلّم المدلولات)- هذا يعني بأنّ الله خالق آدم وحواء مثلا وكلاهما سبب لوجود الناس، والناس لوجود الآلات.

إنّ تعريف الكنديّ للفلسفة كأعلى الصّناعات الإنسانيّة يقودنا إلى الاستنتاج بأنّ الفلسفة أعلى من العلوم الطّبيعيّة ومن كلّ الميادين التي تدرس الوجود بجوانبه الظّاهريّة، فالفلسفة عند الكنديّ ترتفع وترتقي إلى مستوى دراسة جوهر

الأشياء، وعلّة وجودها . الفلسفة هي بحث عن العلّة الكونيّة الأولى وعن الحقيقة المطلقة، وليست بحثا عن المسبّبات الخاصّة التي ميدانها بلغة عصرنا الفيزياء، الكيمياء، البيولوجيا وعلوم أخرى. إذاً: الفلسفة الإلهيّة التي تتناول المبادئ الأولى تضمّ في طيّاتها سائر العلوم لأنّها تعالج مصدر الكائنات والجواهر الأوليّة في حين تعالج العلوم الأخرى بظواهرها الأوليّة وأغراضه الزائلة.

في السّطر الخامس يؤكّد الكنديّ على الفكرة السّابقة (تعريف الفلسفة) حين يقول: لا يمكن أن نجد حقيقة ما نبحث عنه بدون أن نعرف علّته، وعلّة الوجود واستمراريّته كلّ شيء يعتمد على معرفة الله، أي الحقّ الأوّل. إذاً: حقيقة الشّيء تستمدّ أساسًا من العلّة الأولى التي هي الله. عند الكنديّ نبدأ من الفلسفة الأولى أو دراسة الحقّ أو الإلهيّات. نبدأ من هناك لنصل إلى فهمٍ عميق لكلّ موجود عينيّ وفي ذلك تخالف ما قاله الفارابي وابن سينا فيما بعد ، إذ يدّعيان بأنّ الفلسفة تبدأ بدراسة الموجود العينيّ لكي نصل فيما بعد إلى الإلهيّات (الحقّ الأوّل) .

سطر ١١: قلنا إنّ العلّة الأولى توصل إلى أصل الشّيء، والكنديّ هنا يميّز بين نوعين من العلل: الفاعلة وهي مبدأ الحركة، والعلّة المتمّمة وهي ما من أجله كان الشّيء.

الفاعلة: متعلّق بالمحرّك الأوّل. المادّة بدون تركيب ولا صورة تسمّى هيولي عند أرسطو، وبعد ذلك تتّحد هذه العناصر لتصبح صورة، وهذه الصّور فاعلة أي متبدّلة ومتطوّرة. (سبب للأشكال العينيّة).

متمّمة: الغاية التي جاءت منها الأشياء على إثر علّة أدّت إلى وجود ذلك. مثلا: غاية خلق الإنس والجنّ هي للعبادة. في العودة إلى سطر ٢: علم الأشياء.. إذا توصّلت إلى الوجود الإلهيّ عندها تيقّن أنّك وصلت إلى العلّة الأولى، وعلى ذلك تتوقّف عن البحث لأنّها (أي العلّة الأولى) تعطيك كلّ المعلومات التي تبحث عنها. وهذا يذكّرنا بنظريّة الإمام الغزالي التي تقضي بأنّ اليقين بوجود علّة أعلى لقيام الموجودات هي التي تنير القلب لما تخفى عنه.

الفيلسوف التّام الأشرف: من حيث خلقه هو المطّلع على حقيقة الله، ولذلك هو التّامّ الشّريف كلّ الشّرف.

يقول الفارابي: "فأمّا الأعمال التي يعملها الفيلسوف فهي التّشبّه بالخالق بقدر طاقة الإنسان" أي الإنسان الذي لا يعمل وفق المعايير والسّجايا السّليمة؛ لا يتشرّف باطّلاعه على ذاتِ الله الأعظم.

سطر ١٤-١٨: عقل الإنسان قاصر لا يمكنه البحث عن برهان لكلّ أمر، فمثلا: بعد اكتشافنا لحقيقة الله لا يمكننا أن نخوض بالسّؤال عنها لأنّ الشّك ناقص سيكشف عن نواقص لا يمكن أن تكون في تامّ.

للتّلخيص نقول: إنّ الكنديّ يدرك المحدوديّة العقليّة، لذا يقول "ينبغي ألا نطلب.." هذه النّقطة يهملها فيما بعد الفارابي وابن سينا، بينما تشكّل بالنّسبة للغزالي أمرا هامّا لأنّها تشير إلى محدوديّة المجال الفلسفيّ مقابل الوحي.

يؤكّد الكنديّ بأنّ المطالبة بالبرهنة على وجود كلّ شيء يؤدّي إلى امتداد وتكرار لانهائيّ. لذا علينا أن نقبل حدود البرهنة، لكن في الرّياضيّات بشكل ظنّيّ احتماليّ لا علمي وهو مرفوض. يشير الكنديّ إلى أنّ الموضوع المطلوب دراسته تحدّد طريقة ومنهج دراسته. من هنا يميّز بين الأساليب المستخدمة للوصول إلى الحقيقة فيذكر الإقناع والاعتماد على الأمثال، شهادات الأخبار، الإسناد، الإدراك الحسّيّ (المحسوسات) والبرهان وهو الأعلى مرتبة في الأساليب والطّرق.

قد يستخدم أحد الباحثين أكثر من أسلوب، وذلك إمّا لأنّه وجد أنّ اتّباع أسلوب واحد فيه تقصير وإمّا لأنّه يعشق التّكثير، ويريد أن يصل إلى الحقّ (الحقيقة) ويثبت ما يريد بعدة أساليب.

الفقرة الأولى تلخيص لما قاله في الصّفحة السّابقة. يقول: البرهان من مجال الرّياضيّات مثلا هامّ وليس الإقناع (معاجلة رياضيّة لا تحتاج إلى إقناع بثوابت)، ولكن في العلم الإلهي لا تجب أن تطلب حسّا ولا تمثيلا أي لا يوجد برهان حسّي ولا تمثيلي.

أوائل العلم الطّبيعيّ: البديهيّات التي تبدأ عليها العلوم (البيولوجيا والكيمياء وليس الرّياضيّات)

البلاغة أيضاً لا تحتمل البرهان: فمجال البلاغة لا يمكن أن يتقيّد بمنطق، بل بذائقة فنيّة إبداعيّة. لذلك كلمة برهان خاطئة جدا في هذا المجال.

ولا في أوائل البرهان برهانا: البديهيّات مسلّمات تعتبر بداية للبرهان، والافتراضات المسبقة لإتجاد البرهان قائمة على هذه البديهيّات (تابع لفكرة أوائل العلم الطّبيعيّ وهنا يقصد مجال الرّياضيّات لأنّه قائم على براهين).

إذا قبلنا هذه الشّروط (بتحديد مجال البحث أولا، وثانيا وجود المنهاج الصحيح للبحث) حينها فقط سنجد طريق البحث سهلا .

قوله: فإذا تقدّمت هذه الوصايا . . يعني أنّ للفلسفة الإلهيّة قوانين خاصّة أوليّة؛ على الفيلسوف إدراكها للبدء بهذا المضمار .

إن الأزلي هو الذي لم يجب ليس هو مطلقا : المقصود: لم للنفي وليس كذلك ونفي النفي يساوي الإيجاب. لذلك تحاول الكندي أن يقول: الأزلي هو الذي يجب أن يكون موجودًا . نفهم من هنا : قبل أن تدرس الفلسفة الأولى التي هي الإلهيات يجب أن تعرّف من هو الأزليّ.

الأزليّ لا قبل كونيّ: قبله لم يكن أيّ شيء .

لا قوامه من غيره: موجود لذاته.

الأزليّ لا علّة له: لا سبب له

الموضوع له: لا يوجد لله موضوع خارج عنه يفكّر به. (أي هو الكمال التّام) .

المحمول له: إذا قضيّة الصّفات التي تحملها الله مغلوطة تجزّئ الله، فالله يعقل ذاته ويفكّر في ذاته لأنّه الكلّ. وكأنّ الله تحوي كلّ شيء. الله على ذلك هو الرحمة وليس الرحيم وهكذا.

ما من أجله كان: الله قائم لذاته.

إذاً: انعدام الأزليّ بوجود العلّة والفاعل والحمل والوضع، وجد لداعٍ وهو ليس قديما.

الكلمة أزليّ لغويّا: لا جنس له، لأنّه لو كان جنسا لكان نوعا أيضاً. الإنسان مثلا نوع تحمل جنسا (مذكّر\ مؤنّث)

نلخص: الأزليّ هو الدائم أبدا، ليس له قبل، كينونته وقوامه الأزليّة لا تحتاجان إلى عامل خارجيّ، لذا لا علّة للأزليّ. كذلك لا موضوع للأزليّ ولا محمول ولا فاعل ولا سبب. باختصار هو مبدأ وجوده وهو وحدة واحدة غير مجزّأة. ليس للأزليّ جنس (مذكّر، مؤنّث) وإلا كان علينا أن نفترض وجود نوع. إنّ الأزليّ لا يفسد لأنّ الفساد معناه تغيّر في المحمول (أيّ مثلا: رحمن ورحيم هي صفات بينما الله لا تجزّأ فننسب له الرّحمة لأنّه الرّحمة كاملا). ويقول: "أما الحامل الأوّل.. " يعني كلّ تبدّل تحدث يكون تبدّله بضدّه. مثال: الحرارة تتبدّل بالبرودة، لذلك الأزليّ

يبقى في حالٍ ثابتة لا تتبدّل لأنّه لا يوجد له ضدّ، وبذلك يتميّز عن كلّ الموجودات. كذلك لا ينتقل الأزليّ من النّقصان إلى التّمام لأنّه التّمام المطلق، ولا يمكن أن يتغيّر إلى حالٍ أفضل، وإلا أدّى ذلك إلى افتراض نقصان فيه.

النتيجة النهائيّة: الأزليّ تامّ اضطرارا. أي واجب التمام بالضرورة. يقول الفارابي: ويلزم أن يكون وجوده أول وجود، وأن ينزّه عن جميع أنحاء النّقص.

السّطر الثّالث (العامود الثّاني ص ٢) تأسيس آيسته: هذه الكلمة عربيّة قديمة تعني الوجود. ويقال: إنّها وصلتنا بصورة أخرى "ليس" بمعنى غير موجود.

إسهامات الكنديّ

الكنديّ يلخّص مشروعه الفلسفيّ بأنّه انفتاح على الآخر المختلف وإتمام لعلوم سابقيه حتّى أنّه على استعداد للأخذ من حضارات غير إسلاميّة لكن بشرط أن يعيد الفيلسوف هذا التّراث الفكريّ بما يتناسب مع مقوّمات اللغة العربيّة وعادات الشّعب في عصرٍ ما.

<u>أبو بكر الرازي:</u> يعتبر في التراث الفكريّ العربيّ الإسلاميّ طبيبًا مشهورًا، إلا أنه اضطهد كفيلسوف لاعتباره ملحدا بسبب آرائه التي تخالف الدّين. كتب ما يقارب ٢٠٠ كتاب في الفلسفة والعلوم. الجزء الخاص بالعلوم والطب بقي، بينما

معظم ما كتبه في المجال الفلسفيّ أحرق. بقيت أجزاء قليلة من مؤلّفاته الفلسفيّة جمعها المستشرق باولوس كراوس؛ جمعها في كتاب بعنوان "رسائل فلسفيّة لأبي بكر محمّد بن زكريّاء الرّازي" وصدر الكتاب في طهران عام ١٩٦٠م. يعود الفضل لكراوس فيما نعرفه عن كتابات الرازي الفلسفيّة، حيث قام بالبحث عن مخطوطات قديمة في مكتبات مختلفة، جمع هذه الرسائل ولكنّه لم يكتفِ بذلك، بل بحث في كتبٍ أخرى تابعة لخصوم الرازي. راجع المخطوطات ووضعها ضمن الكتاب الذي ذكرناه. كما وجد أنّ بعض مؤلّفات الرازي قد وصلتنا باللغة الفارسيّة فقام كراوس بترجمتها إلى العربيّة.

بالنسبة للطّب: اعتبر الرازي من أفضل وأنبغ أطباء عصره، ألّف كتاباً ضخما خلال ١٥ سنة بعنوان "الحاوي". هذا الكتاب عبارة عن موسوعة طبيّة ترجمت إلى اللاتينيّة وبقيت المعتمَدة في تدريس الطبّ في جامعات اوروبا حتى القرن السابع عشر. في هذا الكتاب كان يذكر في كل مسألة طبية آراء اليونانيين والعرب في مجال الطب، بعد ذلك يكتب عن النتائج التي توصّل إليها من خلال تجاربه في مجال الطّب. ويقال إنّ الرازي أوّل من طبّق الكيمياء في العلاج، ففي رأيه ليس من الضروريّ أن يعالج الطّبيب المريضَ بمادّة واحدة شافية، بل يمكن أن يستخدم الطّبيب مادّتين إذا تفاعلتا في الجسم نتج مادة ثالثة تؤدّي إلى علاج أسرع وأضمن.

بالنسبة لطريقة تفكير الرازي تميّز الرازي بأنّه إنسان مستقلّ (ليبرالي) وهو غير مستعدّ أن يقبل بأيّ رأي إن لم يقتنع منطقيّا به. وصفَ بالملحد لأنّه لم يقبل الوحي أو النبوّة في نسقه الفلسفيّ، وفي رأيه: العقل يوصلنا إلى فهم الوجود الإلهي دون حاجةٍ للأنبياء، كما أنّه رفض جميع الدّيانات لأنّها –حسب رأيه- تؤدّي إلى اختلافات طائفيّة وإلى سفك دماء.

أعلام النبوّة- أبو حاتم الرّازي (إسماعيلي شيعي): تجلب كراوس مقطعا ذكر فيه أبو حاتم جداله مع أبي بكر الرازي. سمى كراوس الفصل "المناظرات بين الرازيين"؛ يقول:

"وفيما جرى بيني وبين الملحد أنّه ناظرني في أمر النبوّة وأورد كلامًا نحو ما رسمه في كتابه الذي ذكرناه (يقصد كتابا ضاع بعنوان مخاريق الأنبياء أو حيل المتنبّئين") فقال أبو بكر: من أين أوجبتم أنّ الله اختصّ قومًا بالنبوّة دون قومٍ وفضّلهم على النّاس وجعلهم أدلة لهم وأحوجهم إليهم، ومن أين أجزتم في حكمة الحكيم أن تختار لهم ذلك ليؤكّد العدوات بينهم ويكثر المحاربات ويهلك بذلك النّاس؟ قلت: فيكيف تجوز عندك في حكمته أن يفعل؟ فقال: الأولى لحكمة الحكيم ورحمة الرحيم أن يلهم عباده أجمعين معرفةَ منافعهم ومضارهم في عاجلهم وآجلهم، ولا يفضّل بعضهم على بعض حتى لا يكون بينهم اختلاف فيهلكوا".

ص ٦ – معظم الأفكار التي وصلتنا عن أبي بكر الرّازي جاءت من أعدائه، وأوّل النّصوص للبيروني.

لبّ في ذكر المدّة والزّمان بالإطلاق وخلق العالم وفنائه.

القدماء الخمسة: حسب ما وصلنا عن البيروني والأصفهاني وغيرهما: تقوم فلسفة الرّازي على أساس أنّ هناك خمسة مبادئ قديمة (أزليّة) هي البارئ، النفس الكليّة، الهيولي الأولى (المادّة الأولى)، المكان المطلق، والزمان المطلق. هذه المبادئ موجودة بصورة متلازمة وخالدة. أما العالم (الذي نعيش فيه) فمحدث مخلوق. يقدّم الرّازي حجّته وإثباته على أنّ العالم محدث معتبرًا أنّ تفسيره ردّ أكيد على الدّهريّة التي قالت بقدم العالم.

من بين المناظرات بين الرازيين: "والعلّة في إحداث العالم أنّ النفس الكليّة اشتهت أن تتجبّل في هذا العالم، وحرّكتها الشّهوة لذلك ولم تعلم ما يلحقها من الوبال؛ إذا تجبّلت فيه وحرّكت المادّة الأولى حركات مضطربة مشوّشة على غير نظام وعجزت عمّا أرادت فرحمها البارئ جلّ وتعالى وأعانها على إحداث هذا العالم وحملها على النظام والاعتدال رحمة منه لها. وعلما أنّها إذا ذاقت وبال ما اكتسبته عادت إلى عالمها وسكنت اضطرابها وزالت شهوتها واستراحت".

- هناك مقال عن تناقض الرازي لليم غودمان يتناول جميع الأسئلة التي تثار حول فلسفة الرّازي.

شرح النص:

السطر الأول: نفهم من هناك أنّ هذه الفكرة (القدماء الخمسة) من أصل يوناني. كراوس كتب ملاحظة هامة في الهامش معلقا على السطر الأوّل، فمن خلال دراسته اكتشف أنّ الرازي هو من وضع نظرية القدماء الخمسة، ولكنّه نسبها إلى الحرّانيين أو الحرنانيّين، ولا نعرف هل المقصود مكان لاسم حرّان أو اسم رجل (حرنان). ظهرت فرقة الحرّانيّة أو الحرنانيّة زمن الرشيد والمأمون وأطلقت على نفسها اسم الصّابئة (فرقة دينيّة مذكورة في القرآن). هذا الكلام موجود عند ابن النّديم في "الفهرست".

كراوس يقول: إذا درسنا مذهب الحرّانيين ومذهب الرازي لا نجد فرقًا بينهما، لكنّه يعتقد مقابل ذلك بأنّ الرازي لم يتأثّر بهذه الفرقة إنما نسب أفكاره إليها.

فدراسته قد أظهرت أنّ فكرة القدماء الخمسة لم تظهر قبل الرازي. وهناك الكثير من المؤلفين قد قاموا بتقليد الرازي بذلك.

حسب النصّ هل يمكننا أن نتكلّم عن نوعين من الزّمان؟ ما هما ؟ وما الهدف المرجوّ من التّمييز بين هذين النوعين؟

السطر٥: تمييز نوعيّ الزّمن: مشروح في قول المرزوقي الأصفهاني – إنّ المفهوم الزّمني عند الإنسان مصطلح يساهم في تسهيل مفهوم الوقت الحاضر، بينما الزّمن لحقيقته الفلسفيّة المجرّدة خارج عن حدود البداية والنّهاية.

السطر٦: الأمور الخمسة الأزليّة موجودة اضطرارا . بعد حديثه عن المطلق يتحدث عن النسبي، فاتخاذ الهيولي شكلا تجعلها موجودة بالمنطق، ولأنّها متمّكنة تأخذ حيزا مكانيّا فلا بدّ أنّ المكان قديم. إذ تبدّلت الأمور المحسوسة فهذا يعني أنّ وجودها مفهوم وفق القبليّ والبعديّ، وبذلك يرتبط الزمان بالمواد أيضًا . نجد ضمن الموجود أحياء مشتقّة من النفس الكليّة. هذا يعيدنا إلى نظرية دي كارت حين آمن بثنائية التّركيب البشري من نفس وجسد.

وفيهم عقلاء (بفعل الله)– بغاية ما أمكن: لايبنيتس قال: هذا الكون أفضل عالم كان بإمكان الله أن يوجده بعد انحراف النفس عن مجراها واختيارها بناء عالمٍ مشوّه حاول الله تعالى تخليصها بإيجاد العقل (وهو القادر على تخليص العالم بالعقل، ولكن ليس بشكل تام حتى يعطي الإنسان فرصة التجربة) .

للتلخيص: يميّز الفلاسفة ومن بينهم الرازي بين الزمان المحدود الذي يقاس بالساعات والدقائق . . والزمان غير المحدود أو المطلق أو اللانهائيّ. البعض يسمي الزمن الثاني الدهر بينما يطلق على الزمن المحدود اسم المدّة .

إنّ الهيولي حين تتّخذ شكلا أو صورة تتحوّل إلى شيءٍ محسوس يُدرَك عن طريق الحواس. "هذا المحسوس متمّكن" أي تحتلّ حيّزا مكانيّا ، لذا تجب أن يكون هناك مكان. كما هو معلوم المدرك الحسّيّ ينبدّل ويتغيّر، هذا يؤدّي إلى وجوب الزّمان. فكلّ حالةٍ متبدّلة تشير إلى أنّ هناك حالة أخرى قد سبقتها وحالة قد تلتها . بواسطة الزّمان ندرك ونميّز بين القديم والحديث، بين الأقدم والأحدث وكذلك قد ندرك المتزامن. إذاً هناك زمان بالضّرورة . ثمّ هناك موجودات حيّة. أيضاً: هناك نفس على اعتبار أنّ النّفس هي التي تمنح الحياة للجسد المادّيّ. أخيرًا هناك عقلاء يتقنون صنعتهم. إذاً: هناكَ خالق حكيم عليم متقن "بغاية ما أمكن"- الفكرة الأخيرة تذكّرنا برأي الفيلسوف **leibnitz** الذي قال بأنّ الكون الذي نعيش فيه هو العالم الأفضل الممكن الذي كان بإمكان الله أن تخلقه. العبارة الأخيرة في النّصّ ١-ص٦: يقصد بأنّ العقل قد نشأ عن الله بهدف تخليص البشريّة وتطهيرها من الجهل، فاتّباع العقل ينجي الإنسان من مآزق الهوى والشّهوات. هذه الفكرة تتناغم مع فكرته التي وردت

في الطّبّ الروحاني ص٣- عن ضرورة التوازن بين الأنفس الثلاثة عن طريق جعل النفس الناطقة والإلهيّة هي المسيطرة. هذه الفكرة تعود أيضا إلى أفلاطون.

- تختلف الرّازي مع جون لوك، إذ يعتقد الأخير بأنّ الإنسان يولد صفحة بيضاء، وكلّ ما يملكه من الصفات يكتسبه من تجاربه ومن محيطه. أبو بكر الرازي يعتقد بأنّ الموجودات قائمة على أساسٍ ثابت لا بداية له ولا نهاية (أزليّ).

هذا النّصّ هو المقدّمة، يضع فيها الفيلسوف الفرضيّات التي تلخّص بوجد زمان ومكان مطلقين. هنا يكرر ما ذكره عن قضية الزمان والمكان. يقول المرزوقي ويقصد بكلامه الرازي هناك من يزعم أنّ الزمان ليس فقط الذي يقاس بتتالي الساعات وتغير الليل إلى نهار ودوران الفلك بل هناك زمن مطلق لا نهائي بينما الزمن الذي يقاس بالساعات والفصول والسنين هو الزمن الفيزيائي الجزئي المحصور. إنّ من يعتقد بوجود الزمان المطلق يدعم رأيه بأنه لا يمكن إيجاد شيء أو خلق شيء بدون الاعتراف بزمان وبمكان وإلا نتج عن ذلك وجود أشياء خارج الزّمان والمكان. لذا، يقول ويفترض الرازي بأنّ المكان والزمان المطلقين موجدان منذ الأزل.

. توهّم قوم أنّ الخلاء هو المكان وأنّ الزّمان. .: وحسب الرازي الخلاء هو المكان المطلق. واضح أنّ المرزوقي لا يوافق بقوله: ليس الأمر كذلك. الخلاء حسب المرزوقي هو الحيز الذي يبقى خاليا بعد ترك المادّة أو ابتعاده عنها ، ولكنّ الرّازي يعتقد بأنّ الخلاء يأخذنا إلى ما يسمّى المكان المطلق. أما المكان فهو مساحة محدّدة تقوم على وجود حاوٍ ومحويّ. أمّا الزّمان فمحدود أيضًا ببداية ونهاية. ويقول: يدعي بعض الملاحدة أنّ قوانين المكان والزّمان المضافين تطبّق على الزمان والمكان المطلقين: وهذا غير موجود، وأنّ هذا الكلام سخيف.

يوضّح المرزوقي ما يقوله الرّازي وينتقده. حسب المرزوقي لا مكان مطلق، هناك فقط مكان مضاف، وكذا الحال في الزّمان. ويعرض المرزوقي تعليل الرازي لوجود الزمان المطلق بأنّه خارج عن مجال الحركة. أي أنّ حركة العالم لا تعتبر شرطا لدوام المكان والزمان لأنّهما جوهران، ومجرّد وجودهما في عقل الإنسان فهذا يعني أنّ الإنسان بفكره مرتبط بهما وليس العكس

<u>للتلخيص</u>: يوضح المرزوقي نظرية الرازي بإبراز الفرق بين المكان الجزئي والمكان المطلق، كذلك بين الزّمان الجزئيّ المضاف والمكان المطلق فيقول "هناك مكان لشيء متمكّن. إذاً هناك مكان محدود نستطيع أن نقيسه،

وهناك زمان محدود يقاس بالحركة. لذلك لا يفهم المرزوقي كيفَ استدلّ الرّازي وغيره من الملاحدة وجود مكانٍ وزمان مطلقين، واعتبارهما جوهرين لا عَرَضين. في نهاية هذا النّص يبدو رفض المرزوقي بشكل جليّ لكلّ ما قاله الرّازي فيقول: "وابن زكريّاء المطبّب تحوم في هذيانه.

الفارابي- (٨٧٠-٩٥١)

أبو النّصر بن أوزلغ من مدينة فاراب، من أصلٍ تركيّ. يعرفه الأجانب باسم الفارابيوس، ويسمّى أيضاً باسم أبي نصر. أتقن الفارابي عدة لغات، الفارسية، الكرديّة، التركيّة والعربيّة. من أعظم الفلاسفة العرب في علمِ المنطق، تعلّم على أستاذه يوحنّا بن حيلان، فتميّز على كلّ أقرانه. في كتاب ابن خلِّكان "وفيات الأعيان" اعتبر الفارابي أكبر فلاسفة المسلمين، ولقّب بالمعلّم الثاني على اعتبار أنّ أرسطو هو المعلّم الأوّل. أيضاً في العالم اللاتيني عظّم الفارابي، وقد أخذ عنه المسيحيّون تحليله لمواضيع مختلفة تناولت وجود الله، الصفات الإلهيّة، مشكلة الكليّات، وموضوع الوجود الممكن والواجب. هذه المواضيع قد تأثر لها المسيحيّون وهناك دراسة لروبرت هاموند يثبت فيه أنّ توما الإكويني (١٢٧٤) قد اطّلع على كتبِ الفارابي وأخذ ببعض آرائه. دارس آخر باسم هنري فارمر يقول: مئات الرسائل ترجمت من العربيّة إلى اللاتينيّة وتحوّلت إلى كتب تدريس في مدارس في أوروبّا الغربيّة، ويضيف فارمر بأنّ ما كتبه الفارابي عن الموسيقى العربية يمكّننا من اكتشاف مدى تعليم العرب الطلاب الأعاجم بالشّؤون المختلفة.

كتاب لسيد شيخ باسم "الفلسفة الإسلاميّة" يقول: نظرية الفارابي أثّرت على وروسو، اسبينوزا وغيرهما من الفلاسفة ممّا يشي بقدره في الحقل الفلسفيّ.

ص-٨: كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين

يشرح الفارابي الدّافع الذي دفعه لكتابة هذا الباب في المقدّمة. وينطلق من ملاحظة أبناء عصره، إذ يعتقد كلّ فيلسوف أمورًا تختلف عن غيره، محاولين إظهار الاختلاف بين الحكيمين مثل: قدم العقل، النفس والعقل، الشرّ والخير، المنطق، السياسة وغير ذلك. الفارابي تحاول أن يوضّح بأنّ الاثنين متّفقان من حيث الجوهر. والواقع أنّ الفارابي أخيرا لم ينجح في التوفيق بينهما. الفارابي قد اطّلع على كتاب أثولوجيا أرسطو (الربوبيّة) فاعتقده لأرسطو فقرأه، والواقع أنّه تحتوي أفكار تشابه أفكار أفلاطون. اطلع الفارابي أيضًا على كتاب بعنوان "التاسوعات" لأفلوطين وليس لأرسطو ظنّا بأنّه لأرسطو. هذا يعني بأنّ الأساس الفارابي لهذه النظريّة خاطئ.

بالنسبة لكتاب الأثولوجيا – بيير دوهيم- مصادر الفلسفة العربيّة: ترجمة أبو يعرب المرزوقي يقول: في العهود الأخيرة من الفلسفة اليونانيّة (القرن ٢-٣م) وجد مفكّر مجهول الهويّة قد حاول إيجاد تلاؤم بين مذهب بيركليس ذو النزعة

الأفلاطونيّة وبين مذهب دونيس المسيحي مع ميتافيزيقيا أرسطو، ووصل هذا العمل منحولا باسم أثولوجيا أرسطو. لسوء الحظّ فإنّ النصّ اليونانيّ قد فقد، لكنّ إحدى الترجمات التي قام بها العرب موجودة في المكتبة الوطنيّة الفرنسيّة، في التمهيد يذكر بأنّ شخص باسم عبد المسيح هو الذي ترجم، والكنديّ هو الذي راجعها، ومن يقرأ هذا الكتاب يلاحظ مدى التناسب بين الفكر المسيحي وبين المضمون الذي يطرحه كتاب أثولوجيا أرسطو". لما قرأ الفارابي هذا الكتاب اعتقد بأنّ نظرية أرسطو ملخّصة فيه.

ص٩- الشقّ الأوّل:

١- لا يرى الفارابي بين أفلاطون وأرسطو اختلافًا، فالاثنان قد حدّدا ماهيّة الفلسفة بأنّها العلم بالموجودات بما هي موجودة، ويتخيّل الفارابي ثلاثة أمورٍ قد توهم بالخلاف بين هذين الحكيمين. أولا: إمّا أن يكون هذا الحدّ (التعريف) المبيِّن ماهيّة الفلسفة غير صحيح. ثانيًا: إمّا أن يكون رأي الجميع أو الأكثرين في تفلسف هذين الرّجلين سخيفًا ومدخولاً ثالثا: إمّا أن يكون في معرفة الظّانّين فيهما بأنّ بينهما خلافا في هذه الأصول وتقصير.

٢- تبيّن هذه القطعة وتثبت صحّة تحديده للفلسفة، وأنّ نظرة الفيلسوفين واحدة . يقول: إذا درسنا أصول الفلسفة نجد بأنّها تتناول المواضيع التالية: الإلهيات، الطبيعة، الرياضيات، المنطق والسياسية، وصناعة الفلسفة هي التي تؤدّي ذلك كلّه، فبعد الاطّلاع على كلّ هذه العلوم علينا الخروج بنظريّة تنظّر لميادين علميّة، وإيجاد حلول للمشكلات التي قد تنبع من أيّ مجال فلسفيّ قد ذكرناه سابقًا .

- المعرفة .

ما علاقة مثل أفلاطون بالمعرفة الإنسانيّة: هل صدق الفارابي في وصفه موقف أرسطو من المعرفة ومساواة المعرفة واللا- معرفة في النفس البشريّة ؟

في المرّة السّابقة ذكرنا بأنّ الفارابي في كتابه "الجمع بين رأيي الحكيمين" قد حاول التوفيق بينهما وقد اختار قضايا فلسفيّة مختلفة لكي يثبت اتّفاق الاثنين: أفلاطون وأرسطو. ذكرنا بأنّ اختيار موضوع المعرفة الإنسانيّة (كيف تتم) مهمة. وذكرنا أنّ أفلاطون تختلف تماما مع أرسطو في هذه القضيّة مع ذلك تحاول الفارابي أن يوفّق بينهما .

- الكهف في كتاب "الجمهوريّة": أخذوا الناس ووضعوهم داخل كهف، كبّلوهم ووجهوا وجوههم لجداره، والضوء يأتي من الخلف. كان هؤلاء يرون صورا وأشباحا تنعكس على الجدار. بالنسبة لهم: كلّ الحقيقة تكمن فيما يرونه منعكسا على الجدار من صور وخيالات وأشباح. أحد هؤلاء الجالسين فكّت قيوده وسمح له بالنظر إلى الضوء الخارجيّ (الحقيقي). الحالة الأولى التي قد تصيب الإنسان هي عدم القدرة على النظر لشدّة الضّوء. بعد أن تعتاد عيناه الرؤية في الضوء يرى الأمور بشكل أوضح ويتمتّع بحقيقة الأشياء. هذه القصة أليغورية (رمزيّة). حسب أفلاطون: نحن في هذه الحياة نشبه الناس المكبلين داخل الكهف، لا يرون إلا الظّلال، بينما تجربة الرّؤية في الحقيقة تُشعر بمتعة أكبر، لإدراكنا الأعمق والأوفى للأمور. هذا يعني بأنّنا نعيش ونجرّب الظّلال في حياتنا (السطح). هذه الظلال هي انعكاسات لعالمٍ أرقى (عالم المثل). لذلك بالنسبة لأفلاطون: حينما نولد، بما أنّ نفسنا قد أتت من عالم المثل فإنّها تملك ذاكرة، إلا أنّها قد ارتكبت إثما وكان عقابها أن تعيش داخل جسد مكبّلة مقيّدة. لذلك نحن لا ندرك الأمور دفعة واحدة على حقيقتها، بل بشكل تدريجي عن طريق تذكّر ما كنّا نعرفه في العالم المثالي. هذه

الحكاية تشابه حكايات أبي بكر الرازي الذي اعتبر النفس مخطئة حينما تجلبت بالمادة واختارت الدنيا .

في حوار "مينون" يتكلّم أفلاطون عن موضوع المعرفة البشريّة: سقراط يناقش شخصا باسم مينون. مينون يسأل سقراط: أريد أن أعرف هل كل ما تقوله صحيح، وكلّ عمليّة الإدراك هي مجرّد تذكّر[1]؟ يقول سقراط: وظيفتي شبيهة بوظيفة المولِّدة، وأنا أحاول أن أستخرج منكَ أفكارا فأساعدك بذلك. الألمان بتأثير هيجل بالمقابل لم يعتادوا الحوار، بل اعتمدوا أسلوب التلقين والضبط.

سقراط يطلب من مينون أن يختار أحدا من عبيده ليثبت له بأنّ التعلّم هو التذكّر: فقال له: يا عبد هل تعلّمت شيئا في حياتك بأجاب بلا . فرسم عدّة أشكال وسأله: هل تستطيع أن تدلّني على المربّع إذا رسمته. فأشار العبد إلى الشكل الصحيح. يرسم أفلاطون وترين ويسأله: أيتساوى القطران؟ فيجيب: نعم . ويستمرّ في الأسئلة حتّى يثبت أنّ معلومات الإنسان موجودة داخل الإنسان، ولا حاجة للتجربة اليوميّة حتى نستنتجها .

[1] تجدر الذكر أنّ أفلاطون قد رفض إدخال الشعراء والفنانين في عالم الفلسفة، لاعتبار الفنّ محاكاة للمحاكاة .

أرسطو: عالم بيولوجيا . يرى أرسطو عالم المثل واستقلاله بذاته عن الواقع مجرّد وهم، وما نعرفه هو ما نجرّبه بحواسنا وطرق تفكيرنا . إنّه يعتقد بأنّ خلاصة العلم والإدراك تابعة لما نختبره في حياتنا اليوميّة والعمليّة. ومن المهم جدا قضيّة الحواس في ذلك فجميعها أدوات وآلات تساعدنا على تجربة الأشياء الواقعيّة، ومن تجربة الأشياء الجزئيّة في الحياة نقوم بالوصول إلى الكليّة (تجريد) .

كيف يكتب الفارابي عنهما ؟

فكرة المساواة حسب رأي أفلاطون: أنتَ كطالب لا تحتاج إلى معلّم يعلّمك المساواة (١=١ مثلا) وذلك لأنّ المساواة كفكرة كليّة مجرّدة موجودة في أنفسنا .

حسب أرسطو: الرجولة، الأمومة. . هيَ كليّات مصنوعة على يدِ البشر من الجزئيّات (رجل ورجل ورجل) بينما عند أفلاطون: هذه الكليّات موجودة سابقًا في الذاكرة القديمة. لذلك يقول: المعرفة متقدّمة الوجود، ثمّ قال: بعض الأشياء علمها قديم، ولكن لا يمكن إدراكها إلا بواسطة الحواس. ويرى الفارابي أنّ الإنصاف يقتضي بقول ما قاله.

الخطأ عند الفارابي: حين زعم أنّ أفلاطون يؤكّد على الإدراك الحسّيّ كي نصل إلى المعقولات والمثاليّات.

ص١٠- رأي الفارابي في المعرفة وفي النّفس

هذا النّصّ موافق لواقعنا اليوم، وتفكيرنا فيه. يقول الفارابي بأنّ الطفل قادر على استيعاب المادّة بشكل سريع. وهناك معرفة مقصودة (عن طريق التجربة) والتجربة الأولى تعيننا على إدراك الأمور، وأخرى غير مقصودة (عن طريق التذكّر) . وليس الإنسان (كما يقول لوك) صفحة بيضاء إنّما يولد بقدرات ومواهب وميول، وأنت كوالد قد تساعد الطفل في تنمية الموهبة أو إماتتها .

يؤكّد الفارابي على أوائل المعارف ومبادئ البرهان التي سبق وتحدّث عنها الكندي بما يعرف اليوم باسم البديهيّات.

- الكليّات هي التجارب على الحقيقة: أي لا وجود للكليّات في التجربة.

عند أفلاطون: التعلّم يأتي بشكل تدريجي، والفارابي يدّعي بأنّ أفلاطون قال إذا نسيت النفس شيئا مما تعلمتها قبل دخولها إلى الجسد فإنّ التجربة والواقع

ستساعدها على التذكّر. بالمقابل يؤكّد الفارابي بأنّ التعلّم جميعه يكون بالتدريج لعدم قدرة الإنسان على استيعاب كلّ المادّة دفعة واحدة.

ويضيف: بما أنّ التعلم تدريجي ينسى البعض ذلك ويعتقد أنّها أمور موجودة في النفس وأنت تخرجها إلى الخارج عن طريق الحواس والتجربة. وكلّما ازددنا تجربة ازدادت النفس تعقّلا، وإذا ما وقع الإعجاب لموضوع دون غيره ازداد المرء رغبة في البحث عن كلّ ما له علاقة به للتوسّع بالمعرفة. هذا الولع في موضوع والرغبة في التوسّع فيه أمرٌ موجود في نفسنا. حتّى نعرف إذا كان هذا الشيء ميّت أو حيّ فيجب أن تكون فينا مفاهيم الحيّ وعدمه والتجربة تساعد على بلورة الفكرة وصقلها بإدراكات واضحة.

يدّعي الفارابي: أفلاطون يقول العقل يكفي لبلوغ الحقيقة، وعند أرسطو الحواس كافية للوصول إلى الحقيقة. عند الفارابي يمكن الاستعانة بالحواس وبالعقل للوصول إلى الحقيقة (وهو أقرب إلى النظريّة العلميّة الحديثة).

التفكر تكلف العلم: أي التفكر قد يهدف إلى معرفة الأمر الذي استعصى علينا. وليس للعقل فعل محض به دون الحسّ: هذا يعني أنّ العقل والحسّ مكمّلان لتمام المعرفة.

يضيف الفارابي: بأنّ بلوغ الكليّات تحتاج إلى فهم الجزئيّات، فالكليّات غير موجودة في العقل، بل متكوّنة إثر إدراك الجزئيّات.

- عند الفارابي هناك ثلاث وسائل للحصول على المعرفة:

١- الإدراك الحسّي

٢- العقل

٣- الإشراق (من الوحي الصّوفيّ التي تميّز الأنبياء والصّالحين). [1]

لتلخيص نظريّة الفارابي:

كي نفهم نظريّة المعرفة عند الفارابي تجب أن نوضّح موقفه من مسألة الكليّات وهي قضيّة مناقشة في الفلسفة حتّى يومنا هذا. كلمات مثل الرجولة، الأمومة، البياض، السواد هي مفاهيم موجودة في ذهننا، ولكنّها ذات علاقة بالجزئيّات. حسب نظرتنا المعاصرة لهذه المسألة نصل إلى المفهوم الكليّ المجرّد من تجريد الكثير من الجزئيّات. على سبيل المثال من أشياء كثيرة لونها أبيض نستنتج فكرة البياض. هذا الموضوع داخل في موضوع الميتافيزيقيا. عند أفلاطون: الكليّات لها وجود قائم بذاته ومستقلّ عن وجود الجزئيّات، أمّا عند أرسطو فلا وجود للمثل الأفلاطونيّة، ويؤكّد على وجود الجزئيّات. بالنسبة للفارابي الذي اهتمّ بالتوفيق

بين رأيي أفلاطون وأرسطو فله وجهة نظر خاصّة بالنسبة للمعرفة عند الإنسان. عند الفارابي: ليس للكليّ وجود مستقلّ عن الفرديّ، أو بدونه. الكليّ بحاجة إلى الجزئيّ كي يوجد. للكليّ وجود فعليّ في الجزئيّ. الكليّ يوجد بعد وجود الجزئيّ عن طريق التجريد، وهذا يناسب النظرة الحديثة للمعرفة عند البشر، لكن الكليّ موجود في العقل الفعّال فقط، وهذا قبل أن يوجد الجزئيّ. وكما ذكرنا بسبب النظام الكوني المشترك عند الفارابي وابن سينا: العقل الفعال تحوي كلّ المعقولات المجرّدة (البياض، السواد، الإنسانيّة) حيث تتواجد في العقل الفعال قبل عالم المحسوس أو عالم الجزئيّات. عند الفارابي: العقل الفعال يمنح الكليّات للعقل الإنسانيّ. وهو بمثابة النّور للعقل الإنسانيّ، كما أنّ الإبصار تحدث عن طريق العينين والنور معًا، هكذا تحدث المعرفة عند البشر عن طريق إدراك الأمور الجزئيّة ومن ثمّ تجريد هذه الجزئيّات. عند الفارابي هناك ثلاث وسائل للحصول على المعرفة:

أوّلا: الإدراك الحسّيّ

ثانيا: العلم العقليّ: أي عمليّة التجريد والاستدلال المنطقيّ

ثالثًا: الإشراق (وفي ذلك بعد صوفيّ لا يمكن إدراكها عن طريق العقل والمنطق).

***

تهافت الفلاسفة للغزالي: حاول الغزالي في هذا الكتاب لكلّ الفلاسفة الذين سبقوه وعاصروه مظهرًا أخطاءهم، مستخدما المنطق في إثبات فكرته. باختصار تهافت وتداعي الفلاسفة هو هجوم صاعق على كلّ الفلاسفة على الأخصّ الفارابي وابن سينا في مسائل متعدّدة كمسألة العالم وقدمه، ومسألة العلم الإلهي: مثلا عند ابن سينا: يعلم الله الكليّات دون الجزئيّات بينما الغزالي يدحض هذه الفكرة لأنّها لا تناسب الشّرع الدّيني.

تهافت التهافت: هو ردّ على الغزالي. تحاول أن يقول فيه بأنّ ما قاله الغزالي متداعٍ، فيأخذ كلّ مسألة كتبها مستعرضًا عدّة فلاسفة قد هاجمهم الغزالي ثمّ يأتي ابن رشد لحلّه الفلسفيّ المنطقيّ للإشكاليّة الفلسفيّة. هذا يعني أن الكتاب دفاع عن الفلسفة ودراستها.

ابن سينا

يلقب ابن سينا بالشيخ الرّئيس، عاش ٩٨٠–١٠٣٧. ولد في أفشينا (قريبة من مدينة بخارى) والده من فرقة الإسماعيليّة، وكان دائما يشارك في الجلسات والمناقشات التي يقيمها أبوه. درس عدّة علوم منها الفلسفة، الرياضيات، الهندسة وتفوّق بالطّب. ويقال في عمر ١٨ سنة كان من أهمّ وأشهر أطبّاء عصره.

ديفيد رايسمان وجون ماغينيس: قاما بترجمة مقتطفات من الفلسفة العربيّة إلى الإنجليزيّة. ولم ينقص عملهما على الترجمة بل قاما بكتابة بعض التعليقات الهامشيّة. يقولان عن ابن سينا: لا نبالغ إذا قلنا بأنّ فلاسفة القرون الوسطى اللاحقين إن كانوا مسلمين أو يهودا أو مسيحيّين هم في الواقع قد تبنّوا وعدّلوا أو بمعنى من المعاني رجعوا إلى ابن سينا. هذا يعني أنّ كلّ فلاسفة القرون الوسطى قد اطلعوا على أفكار ابن سينا وتبنّوها.

نظام بناء النصّ ص١٧: يطرح الموضوع ثمّ يقدّم البراهين. هناك خمسة براهين يقدّمها بغية إثبات اعتبار النفس ذات جوهر مخالف لجوهر وطبيعتها طبيعة روحانيّة.

أنا لا تساوي البدن كما اعتقد الناس، بل تساوي النّفس. والمعادلة البسيطة هي: النفس= الأنا، ولذلك يعترض على كلّ أولائك الذين يزعمون انّ الذات تدلّ على الجسد المشاهد المحسوس، ويتبنّى مذهب العلماء الربانيين، إلى جانب أرباب المكاشفة والرياضة في هذه النظرة.

مذهب الحكماء الإلهيين: إنّ الحكماء الإلهيين يعتبرون النفس المحرّك لآلة الجسد، وهي التي تكسبه الحياة. إنّ النّفس تتّخذ من الجسد أداةً كي تدرك المعارف والعلوم وذلك بواسطة الإدراك الحسّيّ، إلا أنّ طريق الإدراك الحسّيّ في اكتساب العلوم هو الدرجة الأولى فقط في سلّم المعارف. لذا فإنّ النفس لا تكتفي بما يصلّ إليها عن طريق الحسّ، فعندها ميل ونزوع إلى استكمال جوهرها، وذلك عن طريق إدراك الرّبّ. عندها تشعر النفس باكتمالها وتستعدّ للرّجوع إلى حضرته لتصير ملاكا من ملائكته وتعيش في سعادةٍ لا نهائيّة. حسب رأي ابن سينا نجح أصحاب المكاشفة (الصوفيين) في إثبات روحانيّة النفس بعد أن فلحوا في الانسلاخ عن بدنهم والاتّصال بالنّور الإلهي.

البرهان الأوّل: يعتمد البرهان الأوّل على الذّاكرة كخاصيّة في النّفس، وعلى استمرار الحياة الوجدانيّة كمميّز للنّفس. النفس تمتلك الذّاكرة؛ هي ثابتة ومستمرّة مهما تقدّم الإنسان في العمر ومهما اختلفت أحواله، أما البدن فغير ثابت، فاسد

يتغيّر مع العمر. ولذلك جوهر النفس متعلّق بالحواس، بل مخالف لطبيعة البدن، فالإنسان يستمرّ بإدراك أنّه "هو" في كلّ مراحل عمره.

البرهان الثّاني: الإدراك الذّاتي ومراجعة أمور تهمّك يعود إلى قوة النّفس. حين يفكّر الإنسان يغفل عن جميع أجزاء بدنه، ويبقى هو فقط.

البرهان الثّالث: يمكن أن نقول بأنّ هذا البرهان يعتمد على فكرة أنّ النفس هي القوة الموحدة لمختلف أحوال الإنسان الفكريّة الوجدانيّة والإراديّة. كل هذه الأفعال والإدراكات لا تتبع البدن، لذا تجب أن تتبع شيئاً آخر ألا وهو النفس التي هي جوهر روحاني وهي شبيهة بالنور الذي يفيض على الجسد.

****

نشأة علم الكلام:

نتيجة لاتساع رقعة المسلمين واختلاطهم بغيرهم؛ كان هناك انعكاس فكري على المسلمين، مهّد للازدهار الفلسفي الذي حدث في العصر العبّاسي، ومن ذلك ظهور علم الكلام الذي نشأ أول ما نشأ للدفاع عن العقيدة بالأدلة العقلية والرد على المنحرفين.

وقد سلك التفكير الديني منذ العصر الأموي مسلكين أساسيين:

1. من يستند إلى النّص وأقوال أهل العلم (أهل الحديث).
2. من يستند إلى العقل في إثبات الاعتقاد (أهل الرأي).

وفي ظلّ هذين المسلكين نشأت كثير من الفرق الإسلاميّة كالخوارج والمعتزلة وغيرهم.

ثالثاً: الفكر الإسلامي في العصر العباسي وفي ظلّ الحكم الاسلامي بالأندلس:

جاءت الدولة العباسية (132 - 656 هـ) فزادت رقعة العالم الاسلامي اتساعاً، وزادت فرص التفاعل مع الثقافات الأخرى، مما جعل المناخ الفكري أكثر ملائمة وأصبح الطريق ممهداً أمام نقل أوسع للعلم والفلسفة اليونانية، وكان للكثير من الخلفاء والأمراء ولع بالعلوم العقلية عامة.

من أبرز ما يشار إليه في هذه الفترة: حركة ترجمة الكتب اليونانية إلى العربيّة، وكان من أبرز الحكام الذين قادوا هذه الحركة: أبو جعفر المنصور، وهارون الرشيد، والمأمون.

تركّزت الترجمة في بداية الأمر على العلوم التي تتصل بالجانب العلمي دون الأخلاق حتى جاء المأمون فأمر بترجمة كل ما وراء الطبيعة.

ومن أهم كتب أفلاطون التي ترجمت "كتاب السياسة" .

ومن كتب أرسطو التي تُرجمت، كتابه "في الخطابة" وكتابه "في الشعر" .

المآخذ الرئيسية على الفلسفة المنقولة:

1/ ضعف الترجمة .

2/ أنها لا تمثل الفلسفة اليونانية في أصلها اليوناني المباشر ولا في صفائها ، بل كانت تلفيقاً من آراء أفلاطون ومن منطق أرسطو ومن تعليم الرواقيين في الأخلاق .

ولكن بالرغم من الانتقادات التي وجّهت للنقول العربيّة فإن كثيراً من الباحثين المنصفين أشادوا بقيمتها بالنسبة للفكر العربي والفكر الانساني عامّة، ملاحظين أن الأصول اليونانيّة قد ضاع معظمها .

* لم يقف المفكرون الإسلاميون على الترجمة فقط بل عمدوا إلى التأليف والإضافة.

ومن أشهر الفلاسفة المسلمين الذين برزوا في العالم الاسلامي: الفارابي، ابن سينا ، ابن باجه، ابن رشد .

رابعاً: عصر الركود الفلسفي في العالم الاسلامي ثم ظهور بوادر النهضة الفلسفية فيه:

بعد الازدهار الكبير الذي حققته الحركة الفلسفية في العالم الاسلامي أخذت هذه الحركة في الانحدار ثم آل أمرها إلى الانهيار التام تقريباً ولم تعد لها الحياة من جديد إلا في فترة متأخرة من القرن التاسع عشر وفي بداية القرن العشرين، وقد أخذ ركود الحركة الفلسفية يظهر واضحاً جلياً بعد موت ابن رشد مباشرة.

ومن أهم أسباب ذلك:

1. الغزو التركي.
2. انقسام المسلمين في كل من المشرق والمغرب.
3. انشغالهم بمواجهة مشاكلهم السياسية عن الانشغال بأمور الفلسفة وانتشار الجهل في المجتمع وتفشي الاميّة بين أفراده.

وكان من أشد هذه الحملات ضد الفلسفة هي الحركة التي قادها أبو حامد الغزالي، وكان من أبرز كتبه: "مقاصد الفلاسفة"، و"تهافت الفلاسفة" وهو من أشدّها تأثيراً.

ويمكن تلخيص مآخذ الغزالي على الفلسفة في قسمين:

1. قسم لا يلائم الاسلام بوجه وينطوي على تكذيب الانبياء ومن ثم فإنه يقتضي تكفير الفلاسفة القائلين به.
2. وقسم يتصل أساساً بفروع الدين لا بأصوله، ويؤدي الاعتقاد به إلى التبديع.

هل بإمكان الله العلم بالجزيئات؟

من وجهة نظر الدين فإنّ الإسلام واضح في موقفه، فالله عالم بكلّ شيءٍ في هذا العالم (ويعلم الكليّات والجزئيّات) وعلمه هامّ من أجل حسم مصير الانفس البشريّة بعد الموت. الفكرة التي تقول إنّ الله قد خلق العالم ثمّ أهمله وتجاهله ليست فكرة مقبولة ولا جذابة بالنسبة للإسلام السنّي.

من الواضح أنّ هناك اختلافا جوهريًا بين علمنا نحن البشر وبين العلم الإلهي. لهذا الأمر أبعاد ودلالات بالنسبة لمضمون العلم الإلهيّ، من وجهة نظر فلسفيّة.

بالنّسبة لنا كبشر، لدينا الحواس والمخيّلة؛ عن طريقهما نكتسب العلم. كلّ ذلك منجذّر في تركيبتنا الفيزيائيّة كمخلوقات لها اعضاء خاصّة تتأثّر سببيًا بما تحيطها من أشياء في العالم. هذه الأشياء هي في تغيّر مستمرّ، ولذلك فإنّ أحكامنا عنها تتغيّر بالضّرورة. وليست أحكامنا دقيقة أو حاسمة لأنّ إدراكنا لهذه الأشياء إدراك

جزئيّ، فنحن محكومون دومًا لوضع مكاني وزماني وحتّى لأسلوب معيّن في النشئة. على النقيض من ذلك، فإنّ علم الله أبديّ لا يتعلّق بزمن، وهو علم عامّ شموليّ بمعنى أنّه لا يغيّر شيئًا في الله، لأنّ الله واحد غير متعدّد، ولو كانت مواضيع علمه متعدّدة[2].

[2] هذه القضيّة قد وضّحها ابن رشد عندما ردّ على الغزالي في كتابه تهافت التهافت. الغزالي قد اعترض على الفلاسفة الذين نسبوا لله العلم بالكليّات فقط، معتبرا عملهم هذا استئصالا للشريعة الدينيّة واقتلاعا لأصولها. فالله في الشريعة يعلم الكليّات والجزئيّات جميعا. قال تعالى: ﴿ وما يعزب عن ربّك مثقال ذرّة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين ﴾ (يونس، ٦١). يقول الغزالي: "ثمّ وهذه قاعدة اعتقدوها واستأصلوا الشرائع بالكليّة، إذ مضمونها أنّ زيدًا لو أطاع الله أو عصاه لم يكن الله عالما بما يتجدّد من أحواله، لأنّه لا يعرف زيدًا بعينه، فإنّه شخص وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن. وإذا لم يعرف الشخص لم يعرف أحوالَه وأفعاله، بل لا يعرف كفر زيد أو إسلامه، وإنّما يعرف كفر الإنسان أو إسلامه مطلقا كليّا لا مخصوصا بالأشخاص". أنظر: ابن رشد، تهافت التهافت (بيروت: المكتبة العصريّة، ٢٠٠١)، ٢٩٤. راجع أيضًا: نصوص مختارة من الفلسفة الإسلاميّة (الخاصّة بالدورة ٣٨-٤٠). لقد ردّ ابن رشد في الصفحات المذكورة على الغزالي بشكل مفحم ولاذع، وقد بيّن الجدال بينهما الصعوبات التي توجاه وجهة النظر الدينيّة بخصوص العلم الإلهيّ، والتي يمثّلها الغزالي ضدّ أرسطو. اعتبر ابن رشد أنّ الأصل في معاندة الغزالي للفلاسفة قائم على أساس فاسد، لأنّ الغزالي انطلق من فكرة تشبيه علم الله بعلم الإنسان وقياس أحدهما على الآخر.

يدّعي الأرسطوطاليّين بأنّه كي نرى، نسمع، نشعر، نذوق وما إليه فمن الضّروري امتلاك جسد. لكن، بما أنّ الله لا جسد له، فإنّه لا يمتلك الحواسّ أو أيّ علم يتعلّق بالحواس.

السّؤال: كيف نفسّر الآيات القرآنيّة التي تتكلّم عن الإدراكات الحسيّة لله والتي تجسّم الصّفات الإلهيّة؟ يقترح ابن رشد تفسيرًا يقول: غنّ القانون ينسب السّمع والرّؤية لله كي يذكّرنا بأنّ الله لا يمتنع عليه أيّ علم أو فهم، وأنّ الرّعاع (الجمهور الواسع من الناس) لا يفهمون ذلك إلا باستخدام كلمات مثل "السّمع والرّؤية" لذا فإنّ هذا التّأويل مقصور على العلماء.

إنّ المحرّك الأوّل لدى أرسطو ثابت وغير قابل للتّغيّر، ولا يتأثّر بالمادّة. إنّه التّحقّق الخالص بدون أيّ نوع من الوجود بالقوّة. غنّه لا يفكّر ولا يهتمّ بعالم المتغيّر، حتّى لو كان التناغم والنظام الجيّد لهذا العالم يعتمد بشكل أساسيّ على الله كمصدر للمحاكاة.

إذا كان علم الله يتضمّن العناصر الفاسدة لعالمنا، عندها يكون العالِم أيضًا فاسدًا ويمتلك قدرات حسيّة مثلنا. مثل هذا الادعاء لا يمكن أن يقبله أيّ مسلم. لكن، في هذه الحالة نبقى مع مفهوم الله غير المهتمّ بحوادث عالمنا. لذلك، فكلّ

صلواتنا بدون جدوى. نعيد القول بأنّ إله أرسطو المتعالي (المحرّك الأوّل) لا يفكّر بنا ولا يهتمّ بنا مطلقا.

تحاول ابن سينا إيجاد حلّ لهذه المسألة حفاظا، في نفس الوقت، على وحدة الله ومضمِّنا الفكر الإلهي الشّرع، وذلك من خلال مفهومه عن العلم الإلهيّ على أنّه يدرك ذاته بشكل جوهريّ. كلّ ذلك من خلال نظام الخلق عنده، وهو الفيض الإلهي. ينفي ابن سينا عن الله تعالى إدراك الجزئيّات مباشرة. فالله عنده يعقل كل شيء على نحو كلّيّ. مع ذلك، يقرّر ابن سينا كي لا تخالف الدين واستنادًا إلى الآية ﴿لا يعزب عنه مثقال ذرّة في السموات والأرض﴾ بأنّ الله عقل يعقِل بذاته ويعقل انّه مبدأ كلّ موجود، وبذلك يعقل أوائل الموجودات عنه، وما يتولّد عنها، فلا شيء من الأشياء يوجد إلا صار، من جهةٍ ما، واجبًا لسببه. فيثبت لله معرفة المسبّبات بمعرفة السبب والقوانين العامّة، ويرى أنّ العناية الإلهيّة ظاهرة في سَنّ الله للطبيعة نظاما بديعا ثابتًا، فيخالف بذلك المتكلّمين الذين يرون أنّ الله يدرك الجزئيّات كيف شاء ويعنى بها عناية مستمرّة[3]. بالنّسبة لابن سينا: الله يعرف كلّ شيء دفعة واحدة

[3] عن مذهب الفيض الإلهي عند ابن سينا أنظر: عبد الشمالي، دراسات في تاريخ الفلسفة العربيّة الإسلاميّة وآثار رجالها (بيروت: دار صادر، ١٩٦٥)، ٣٦٤-٣٦٥.

يميّز ابن سينا بين نوعين من التّعدّد

١- تعدّد مواضيع المعرفة مثل الأنواع والأجناس، وهي موجودة دائما .

٢- تعدّد ناتج عن الحوادث اليومية، وهي أمور تحدث في العالم. حاول ابن سينا أن يشرح انبثاق المتعدّد من الواحد والمادّة من الرّوح فقال: إن الله واجب الوجود بنفسه يعقِل نفسه ضرورة، فيكون تعقّله سببًا لوجود العقل الأوّل الكلّيّ ضرورة، ودون تراخٍ في الزّمان. وهذا العقل ممكن بذاته واجب بغيره، وهو يدرك واجب الوجود ويدرك نفسه. ومن إدراكه واجبَ الوجود ينشأ بالفيض العقليّ الثّاني، ومن إدراكه نفسه واجبا بغيره تنشأ نفس الفلك، ومن إدراكه صفة الإمكان في نفسه ينشا موضوع الفلك. فالتعدد: العقل، النفس، الفلك ينشأ بعد واجب الوجود بنفسه، وهذا ما يسمّى قانون التعقلات الثلاثة.

يقتبس **oliver leaman** من كتاب ابن سينا "إلهيّات" (ص٣٢٦-٣٥٩) ما مفاده: يفكّر الله في جوهر ذاته ويذكر بذلك بأنه أساس كلّ شيء موجودٍ. إنّه يفكّر في المبدأ وراء الموجودات التي انبثقت عنه والأشياء التي صدرت عن الموجودات. لذا، لا شيءَ موجود غلا بسبب الله ضرورة. يدرك الأوّل والأسباب

ونتائجها، وما نتج عنها ضرورة[4]. مع أنّ الله واعٍ للعلاقات الزّمنيّة بين حوادث العالم، غلا أنّ فهمه لها ليس حادثًا عبر الزمن، بل إنّ الله يدرك الطبيعة وتركيبة (بنية) الواقع معًا (في نفس اللحظة). يشبه هذا النوع من الإدراك الحدس (**Intuition**) عندما نقوم بحلّ القياس المنطقيّ (**syllogism**). مفهوم الله عند ابن سينا هو الذي يعقل ذاته ويعقل خليقته دفعة واحدة. عند ابن سينا يدرك الله الجزئيّات حتّى تلك العارضة والقابلة للفساد، ولكن بشكل كلّيّ. لا يدرك الله الجزئيّات في حالاتها الطارئة العارضة الحادثة، إنّما هو يدرك جوانبها المجرّدة العامّة الكليّة. يفعل ابن سينا ذلك لأنّ معرفة الأشياء الفردية الفاسدة يتطلّب جهاز إحساس، وهذا بالطبع ينتقص من كمال الله، فالإدراك عن طريق جهاز الإحساس يتطلّب منّا زمنًا من أجلِ الوصول إلى المعلومات الخاصّة بمواضيع العالم المتغيّرة والمختلفة[5]

---

[4] See leaman, An Introduction to Classical Islamic, 133.

[5] نقل ابن رشد موقف ابن سينا من العلم الإلهي في صياغة الغزالي لها، حيث ميز الغزالي بين فئتين من الفلاسفة: فئة تقول إن الله لا يعلم إلا نفسه مثل أرسطو، وفئة تقول: إنه يعلم غيره علماً كليّا مثل ابن سينا. ومن ذهب إلى أنّه يعلم غيره، وهو الذي اختاره ابن سينا فقد زعم أنه يعلم الأشياء علماً كليّا لا يدخل تحت الزمان، ولا تختلف بالماضي والمستقبل والآن. ومع ذلك زعم أنّه ﴿لا يعزب عن علمه مثقال ذرّة في الأرض ولا في السماء﴾ لأنه يعلم الكليّات بنوع كلي. أنظر: ابن رشد، تهافت التهافت

يوضّح **oliver leaman**: إنّ علم الله بالكون هو سبب وجود الكون. هذا النوع من المعرفة (العلم) يرتكز على إرادة الله في الخلق. إنّ الله يعرف تماما ما يريد ولا شيء يقف أمام تحقيق إرادته. لذلك، فإنّه يستطيع أن يعرف كلّ واقعة لمخلوقاته بدون أن تحتاج إلى علم من خلال الحواس، . في رأي **lemaman** كان الغزالي على حقّ حين انتقد الفلاسفة لأنّهم منعوا عن الله علمه بالجزئيّات، لأنّ ذلك سيمنعه بالضرورة من إعطاء أحكامه على أفعال البشر. إنّ هجوم الغزالي على الفلاسفة نابع من رغبته في إثبات أنّ وجود الله يغيّر من النّظرة إلى العالم ومن البشر في هذا العالم؛ بمعنى أنّه يريد إثبات تأثير وجود الله على العالم ومجرياته وعلى الأشخاص في العالم. في وصف الغزالي لموقف الفلاسفة، فإنّ الله عندهم لا يمتلك الخيار في خلق العالم. وهو لا يستطيع معرفة أفكارنا وأفعالنا .

(بيروت: المكتبة العصريّة، ٢٠٠١)، ٢٩٣. وذلك لأنّ إدراك الإنسان للأشخاص بالحواس، وإدراك الموجودات العامة بالعقل، والعلة في الإدراك هو المدرَك نفسه، فلا شكّ في تغيّر الإدراك بتغيّر المدركَات، وفي تعدّده بتعدّدها؛ أنظر: ن.م. ٢٩٧.

يرى ابن رشد أنّ حلّ إشكاليّة العلم الإلهي تكون بالتمييز بين إدراكنا وإدراك الله. نحن كائنات متغيرة في الزمن ونعبّر عن موضوع ما في علمنا بجملة تتلوها جملة أخرى. بينما لا ينطبق ذلك على الله.

ولذلك لا يستطيع أن يكافئنا أو يعاقبنا بعد الموت. هذا يظهر بأنّ تفسير الفلاسفة لأرسطو قد أدّى إلى آراء ومواقف لا تناسب الإسلام.

يضيف **leaman** إنّ الفكرة التي تصف العالم كسلسلة من العلاقات السببيّة التي هي ضروريّة وواجبة ومعتمدة على العلّة الأولى عندما تتحقّق. والفكرة التي تقول بأنّ سلسلة انبثاقات تفيض عن العلة الأولى وتتّصل بها – تنكر دلالة الألوهيّة. قد يكون هذا التّكرار غير ظاهر إلا أنّه يسيء إلى حماس الغزالي للدّين. لقد أراد الغزالي أن يؤكّد مكانة الله في الإسلام وتأثيره الحقيقيّ على مخلوقاته.

النزعة التأرخية :

المذهب التارخي (**Historicisme**) أي التأريخ كمبدأ وحيد للتفسير، تفسير كل الظواهر المرتبطة بالإنسان (حتى الديانات) عن طريق شروطها التأرخية، فالتاريخ يكفي نفسه بنفسه، ولا علاقة له بأي مبدأ آخر للتفسير، لأن التارخانية تنفي كلّ المبادئ الأخرى كالغيب والوحي والرسالات. . . الخ، مثلا فلسفة التأريخ عند (هيجل) والمادية التأرخية والمادية الجدلية عند (ماركس) .

فالتارخانية ليست مجرّد منهج بل هي مذهب يرى بأنّ كلّ حقيقة مهما كانت النتيجة للشروط التأرخية. كما تجدر الإشارة إلى أنّ التارخانية شيء والاعتماد على التأريخ في تفسير بعض الظواهر الاقتصادية والسياسية شيء آخر وهنا يوجد الفرق المنهجي بين القراءة الإسلامية لتاريخ البشرية وبين قراءة هيجل المثالية. فإذا كانت التارخانية تنفي كلّ مبدأ للتفسير خارج التأريخ فإنّ الدراسة التأرخية (التأرخية أي الاعتماد على التأريخ) لا تنفي هذا المبدأ .

فالتارخية دراسة علمية فهي لا تنفي الغيب التأرخية كالنزعة الاجتماعية (الاجتماعوية) (**Sociolgime**) أي تفسير كلّ الظواهر والحقائق بالاعتماد على التفاعلات الاجتماعية أي الشروط الاجتماعية ، وهذا ما ينفيه الفلاسفة المثاليين ،

فالنزعة الاجتماعية تنفي الغيب وترى بأنّ علم الاجتماع يكفي نفسه بنفسه . ،

وفي ذات السياق الاجتماعي يري د . برهان غليون أن مراحل ثابتة في تاريخ مرسومة في ترسيمة تارتخية كونية سابقة ، أو مقدرات مجتمعية ثابتة أو نموذجية (أنني لا أعتقد بوجود مراحل ثابتة في تاريخ مرسومة في ترسيمة تارتخية كونية سابقة على قيامها فأنا لا أعتقد أيضا بوجود مقدرات مجتمعية ثابتة أو نموذجية . فالمجتمعات هي ثمرة عمل أبنائها في شروط بيئتهم المحلية والإقليمية والعالمية . ونظرية المراحل التارتخية الماركسية الخماسية المعروفة تجريد عمومي محض . ولذلك قلنا عنها إنها ترسيمة فحسب ولا علاقة لها بالتاريخ الفعلي لأي مجتمع من المجتمعات)

أما الدراسة الاجتماعية فهي شيء آخر . فالدراسة الاجتماعية أو السيوسيولوجية: أي الاعتماد على علم (الاجتماع) ليست مذهباً كالنزعة الاجتماعية بل هي منهج. وقد اعتمد منظرو نظرية المعرفة في كل كتاباتهم على الدراسة الاجتماعية ورفض من الأساس كلا من التارتخانية والنزعة الاجتماعية ، لذا يمكننا القول بأن التارتخانية هي فلسفة التاريخ .

ونشأة مذهب التارتخانية ترجع إلى أقدم العصور التارتخية كما يرى فيكو والذي يري أن مباحث التارتخانية أو فلسفة التاريخ ترجع إلى أقدم العصور منها

كتاب (مدينة الله) للقديس أوغسطين، ومقدمة بن خلدون، وكتاب الأمير لمياكفللي (1532)، وكتاب الجمهورية (1577) لجان بودن، وخطبة في التاريخ العام (1681) لبوسيه، والحكومة المدنية (1690) لجون لوك، ومن الذين بحثوا في فلسفة التاريخ مونتسيكو صاحب (روح القوانين).

فلسفة التاريخ من منظور إسلامي:

لا يمكن صياغة رؤية عقلانية إلى التأريخ إلا باتخاذ موقع من التأريخ والنظر إليه ككل. هذه النظرة إلى التأريخ من الخارج هي التي تمكّن فيلسوف التأريخ من النظر إلى الحوادث في ترابطها، وتمكنه من إسقاط العلاقات السببية بين الحوادث في المستقبل. ثم يستمر فيلسوف التأريخ في هذه العملية فيتجاوز حدود توقع المستقبل وينتهي إلى طرح مشكلة غاية التأريخ أو (نهاية التأريخ).

إنّ هذه الطريقة لصياغة فلسفة التأريخ وفي طرح مشكلة نهاية التأريخ وغايته تعتمد على تعالي مزيف ما دامت عملية التنظير تتمّ من منظور وضعي وفي التاريخانية وفي كلتا الحالتين فإنّ الفكر المنظّر لا يملك مقومات التعالي على الحاضر، ليسمح لنفسه بالنظر إلى التأريخ نظرة كلية تمكّنه من تنظيره وتصور غايته.

"هذا العائق الذي يقف أمام الفكر في مجال التنظير يعبر عن أزمة قاتلة للعقل تختلف عن أزمة العقل المنتجة للمعرفة" .

وهكذا فإن الإشكال المطروح هو كالتالي: ما هي المقومات المعرفية، التي تسمح للفكر بتأمل التأريخ من أعلى أي من خارج التأريخ حيث يتمكن الفكر من التحليق فوق حركة التأريخ فيكتشف مصدرها ومعناها ونهايتها ؟ لذلك يمكن القول: بأن الفكر غير المرتبط بالتعالي هو فكر مستغرق في الزمان (في الزمان الحاضر) فالفكر هنا لا يتجاوز حدود الحادثة التأرخية، وزمانيته تشكل محدوديته. لا يستطيع هذا الفكر إذاً أن يعي نفسه خارج التأريخ.

التارخانية وفلسفة التعالي:

لكنّ القول بعلاقة الفكر بالتعالي في مجال تنظير فلسفة التأريخ لا يعني أنّ الفكر يتعالى على التأريخ بالمعنى الكلي(*) لهذه الكلمة. أي أنّ التأريخ لا يؤثر في الفكر. فالفكر تحدد بتعاليه وبتارخيته في نفس الوقت، فتعاليه لا ينفي تارخيته، وتأرخيته لا تنفي تعاليه. وفي المفهوم الإسلامي لفلسفة التاريخ نجد أن التعالي هنا يعني الأعلى (**Transcendant**) أي الذي يسمو إلى العلا. حتى تجاوز كل حد معلوم معتمدا في ذلك على البعد الغيبي الواقعي للحال

التاريخي ، وهذه هي الحقيقة لأن مصدر المعرفة هو الله فهو الأعلى وله جميع الكمالات ، لا تحده شيء وهذا السمو يستمر في الارتقاء إلى غير نهاية .

إنّ فلسفة التأريخ من حيث هي نظرة شمولية إلى التأريخ في حاضره وماضيه ومستقبله تحتاج إلى التعالي، إلى مصدر متعالي يمكّن الإنسان من إعطاء معنى للتأريخ والنظر إليه نظرة كلية نسبياً . والنظرة العلمية إلى التأريخ لا تتناقض مع التعالي إلا إذا فهم (التعالي) خارج النزعة الغيبية أي بمفهومه المبتذل أي خارج جدلية الغيب والإنسان .

(*) مفهوم التعالي هو :

(1) القول أن وراء الظواهر الحسية المتغيرة جواهر ثابتة ، أو حقائق مطلقة ، قائمة بذاتها .

(2) أو القول أن هناك علاقات ثابتة ، محيطة بالحوادث ومستقلة عنها .

- نستخدم التعالي هنا بمعني " المفارق الذي ليس فوقه شيء ، فالله تعالى ، هو المتعالي ، والعالي ، والعلي ، والأعلى ، وذو العلاء الذي ليس فوقه شيء .

وفي هذا السياق، فإن فلسفة التأريخ من منظور إسلامي تختلف عن فلسفة التأريخ التي بدأت في الظهور بالغرب في القرن الثامن عشر والتاسع عشر والتي تشكلت ضد اللاهوت. ففلسفة التأريخ في الفكر الغربي تنفي نفياً قبلياً كل علاقة مع الغيب ، والنظرة الإسلامية للتاريخ تستمد ملاحظتها من غير فكاك مع الطبيعي المطلق والذاتي المطلق.

استحالة التعالي بدون (الله) تعالى :

الأزمة المنتجة للمعرفة (أو الأزمة الايجابية) هي التي تأتي نتيجة لمواقف نقدية تجاه فكرة معينة أو نظرية معينة، فتنسف ما كان ينظر إليه على أنه من البديهيات، فتصبح النظرية غير صالحة لتفسير المشاكل المطروحة (سواء في مجال المادة أو في مجال العلوم الإنسانية). فالأزمة هنا تطرح سؤالا، وهو سؤال ملزم لكلّ معرفة جديدة. (إنّ كلّ معرفة علمية هي جواب عن سؤال، فإذا لم يكن هناك سؤال فلا وجود لمعرفة علمية) كما يقول غاستون باشلار (**Gaston Bachelar**). أما الأزمة بمعناها السلبي فهي أزمة الاصطدام بعائق العجز الناتج من الشاقض: إذ كيف يتصور الفيلسوف التأريخ من أعلى (أي

فوق التأريخ) ويتوقع حركته في المستقبل ويرسم معالم هذه الحركة أو مراحلها إذا كان يتجاهل، أو لا يعترف بقدرة العقل على التعالي؟ وحتى لو قال الفيلسوف بالتعالي، فإنّه لا يكون تعالياً صحيحاً إلا إذا تمّ من موقع الإيمان بوجود الله، لأنّ التعالي الذي تطرحه كثير من الاتجاهات في الفكر الغربي هو تعالي من صنع الإنسان، هو تعالي مزيف مثله مثل الذي يريد أن يقفز فوق ظله ويسبقه.

إنّ تحليل التاريخ لا بد أن يتمّ من موقع فلسفي يصل إلى مستوى المذهب في ميدان المعرفة التأريخية. فنحن مطالبون بحل مشكلة السببية، ومشكلة القانون، ومشكلة معنى التأريخ ومشكلة التقدم. ونرى أن كل هذه المفاهيم تحتاج إلى تحليلها في إطار نسقي يعبر عن مذهبنا وتصورنا في ميدان فلسفة التأريخ. وهذا الميدان يتميز عن المذاهب الغربية بجانب جوهري: وهو إنّ المذهب الفلسفي في التأريخ الذي نراه ليس مجرّد انعكاس للظروف الاجتماعية والتاريخانية كما تحددها الماركسية أو المادية الجدلية فقط بل هو محتكم إلى مرجعيتنا (القرآن كريم)، والتي تجعل أفكارنا تتمتع بالتعالي أو على الأقل بروح المبادرة تجاه مؤثرات المرحلة التأريخية التي نعيش فيها. أي المرحلة المعاصرة. ونحن ننطلق من الدين كمطلق كوني بثلاثية هي جدل الإنسان والغيب والطبيعة إذ هي المحددات المنطقية لقراءة تاريخية منسجمة مع الطرح

الإسلامي، وهذه ليست محاكاة سينمائية لما طرحه أوغست كونت كمراحل لتطور الفكر الإنساني.

ثنائية الفكر الغربي:

على الرغم من أنّ بعض اتجاهات فلسفة التأريخ في الغرب تربط نظرتها بالتعالي، على الرغم من ذلك، فإنّ الثنائية هي الطابع العام الذي تتصف به كلّ مدارس الفكر الغربي. إنّ رجوع الفكر الغربي إلى الروحانية في هذه العشرينات أمر مشكوك فيه، لأنّ الروحانية التي ترتبط بها بعض مدارس فلسفة التأريخ، رؤيتها هي روحانية صورية ومن صنع الإنسان. أما الروحانية التي ننظر بها إلى التأريخ فهي روحانية مصدرها الوحي (القرآن كريم)، ولذلك فهي روحانية حقيقية وتعاليها على مؤثرات العوامل التأريخية هو تعالي حقيقي.

مصدر التعالي وأثره التحرري:

إنّ التعالي بمنظوره الإسلامي يستمد معناه من التوحيد الذي سيظل مبدأً ثابتاً، لأنه أصل الوجود كلّه، وأصل كلّ نظرة مستقبلية تسعى إلى تحرير الإنسان من الوضعية، خاصة ألوهية المفاهيم كالعقل المطلق في التأريخ عند هيجل أو المجتمع

الشيوعي عند ماركس أو نهاية التأريخ عند فرانسيس فوكوياما (**Francis Fukuyama**) . .

إنّ مبدأ العلاقة بين التعالي والتأريخ، في نظرنا ، ليس مجرد مبدأ منهجي ومعرفي بل هو كذلك مبدأ تحرري. فعلاقة التعالي بالتاريخ تنتج عنها عملية تسريعية (لحركة التأريخ) تفجر الطاقات الكامنة في إنسان العالم الإسلامي وتعيد الفعالية للأمة الإسلامية لاستعادة مكانتها في العالم وفي التأريخ. إنّ قطع التأريخ عن التعالي يؤدي إلى واقعية تبريرية (الخضوع لثقل الواقع الفاسد) عكس الواقعية التغييرية، التي هي واقعية تحويل وتجاوز عوائق الأمس الواقع.

سنن الله :

وهكذا يمكن القول: بأن علاقة التأريخ بالتعالي لا تشكل عائقاً أبستمولوجياً (معرفياً) أمام التنظير الفلسفي للتاريخ. فالتعالي والقدر والإمداد الغيبي سنة من سنن الله. هذه المفاهيم القرآنية لا تناقض مع العلاقة السببية التي تخضع لها الحوادث التأرخية. إنّ خضوع التأريخ لسنن الله يعني ربط عالم الشهادة بعالم الغيب، من جهة. وربط الحوادث التأرخية بعضها ببعض، من جهة أخرى

من هذا المنطلق لابد من نفي اللاهوتية الدخيلة على الفكر الإسلامي (اللاهوتية على غرار الفكر المسيحي في العصور الوسطي) . وفي تبنينا المنهج العلمي نرى بأنّ هناك سنناً تسود الطبيعة والمجتمع والتأريخ. وهذه السنن تجسد إرادة الله. ومن هنا نتجاوز العائق الابستمولوجي الذي يفصل بين التفكير اللاهوتي والتفكير العلمي. وقد تمّ هذا التجاوز بفضل مفهوم قرآني (سنن الله) .

إنّ تجاوز هذا العائق يفتح الباب واسعاً للفكر الإسلامي، لتنظير رؤية فلسفية إلى التأريخ في أفق علاقة التأريخ بالتعالي: التدخل الإلهي في حركة التأريخ يتمّ عن طريق سنن الله في الكون. ويتمّ هذا التدخل كإمداد غيبي لما تتوفر الشروط الموضوعية للتغيير.

دور الإنسان:

فالإنسان عامل أساسي في التغيير، لأنه مسئول عن توفير شروط التغيير، ومعنى هذا أنّ السببية وموضوعية الحوادث التأريخية لا تحدث قطيعةً مع الجانب الغيبي على غرار الفكر اللاهوتي المسيحي في العصور الوسطي. وتنتج عن هذه النظرة أنّ الإنسان يتحكم في مصيره، وأنّه لا تخضع خضوعاً كلياً للحتمية الاجتماعية

والتأريخية. فالإنسان يربط الحتمية بالأهداف التي يرسمها وبالقيم الأخلاقية والدينية.

هذا الموقف يختلف عن الفلسفة الوضعية، التي تمّت صياغة فلسفة التأريخ في إطارها. حيث إنّ الفلسفة الوضعية ليست لها ركائز فكرية تسمح لها بالقول: بأنّ الإنسان لا يخضع لحتمية مطلقة، لأن هذه الفلسفة لا تعترف بالتعالي، بل ترى أنّ كلّ معرفة مرتبطة بالتعالي هي معرفة غير علمية قد تجاوزتها حركة التأريخ.

إنّ نفي التعالي في المجال المعرفي وفي المجال العملي يؤدي إلى حتمية مطلقة وقاهرة للإنسان. وعلى عكس الفكر الوضعي فإنّ فلسفة التأريخ من المنظور الإسلامي تفتح أمام الإنسان آفاقاً لا حدود لها لتغيير أوضاعه.

إنّ منطق فصل التأريخ عن التعالي يكشف عن زيف الأرضية المعرفية، التي ينطلق منها الفكر الوضعي. ثم إنّ إلغاء إرادة الله من التأريخ يؤدي إلى تناقض، حيث يصبح التأريخ هو الذي يتمتع بصفة مباشرة أو غير مباشرة بصفات الألوهية. ومعنى هذا أنّ فصل التأريخ عن التعالي له نتائج سلبية على الصعيد المعرفي(تحويل النسبي إلى مطلق) وعلى الصعيد الاجتماعي (تأليه البشر للبشر).

الفلسفة الوضعية جزء من التأريخ لا فوقه:

والوضعية كمذهب ترى أن المعرفة اليقينية في الظواهر التجريبية، وتنكر وجود معرفة مطلقة "إلغاء التعالي" ، وترى أن التقدم بدأ في العلوم الطبيعة ، وبدأ ينتقل للعلوم الاجتماعية ، وأن العقل البشري يتقدم من المرحلة اللاهوتية الدينية إلى المرحلة الميتافيزيقية ، لكي يصل إلى المرحلة الوضعية.

إنّ النظرة إلى حركة التأريخ من الزاوية الوضعية أمر مشكوك فيه من الناحية المنهجية إذاً فموقف فيلسوف التأريخ في المجال المعرفي ليس موقفاً متعالياً على حركة التأريخ، بل موقفه تاريخي ومستغرق في التأريخ. ومعنى هذا أنّ فلسفة التأريخ هنا هي مجرد ظاهرة تاريخية.

إنّ النسق العقلي أي المعرفة التأريخية كنسق فكري، لكي يتمتع بالمشروعية في الميدان العلمي يجب أنّ يكون متعالياً على التأريخ أي غير مستغرق في التأريخ إلى درجة أن يصبح مجرّد ردّ فعل على ظروف المرحلة التأريخية، التي يعيش فيها فيلسوف التأريخ. وهذا التعالي مستحيل إذا تمّ الاعتماد على النظرية الوضعية وحدها.

سلبية الإنسان في التفسير الوضعي:

إنّ التفسير الوضعي للتأريخ يتضمن اللجوء الكلّي إلى الضرورة والى القوانين والى التطور الخطي والحلزوني لحركة التأريخ. هذه المفاهيم السابقة تصبح وحدها مبادئ وأدوات لتفسير التأريخ، فتحول هذا الأخير إلى منطق خارج الزمان ويصبح التأريخ. نتيجة لذلك. خاضعاً إلى حتمية مطلقة وقاهرة تنتهي إلى اعتبار الإنسان مجرد عنصر ثانوي من عناصر التأريخ، واعتبار المجتمعات البشرية مواضيع للدراسة كسائر المواضيع والأشياء الأخرى، التي تدرسها العلوم الطبيعة. فليس الإنسان إذاً هو الذي يعيش التأريخ، بل التأريخ هو الذي يشمل الإنسان في كلّ جوانبه إلى درجة أنّ الزمان هو الذي يعيش الإنسان.

وإيجابيته في التفسير الإسلامي:

هذا الموقف مع التفسير الذي تقدمه لنا الآية الكريمة: (إنّ اللّهَ لا يغيّرُ ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفُسِهِم) . حيث إنّ هذه الآية تتضمن التأريخ والزمان كما يعيشهما الإنسان. فتحديدنا لحركة التأريخ تختلف اختلافاً جذرياً عن التحديد الوضعي. فنحن نريد أن نحدّد التأريخ كدراسة لنشاط الإنسان عبر الزمان، نشاط تجسد خلافة الإنسان لله في الأرض أي: تأثير الإنسان في الطبيعة وفي المجتمع. هذا التحديد تجعل الإنسان هو الفاعل الأساسي في التأريخ لا الوقائع التأرخية، لأن هذه الأخيرة لا تستمد معناها إلا من الإنسان.

عقلانية التاريخ:

عقلانية التأريخ. وهي عقلانية تستمد مصدرها من العوامل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والروحية المؤثرة في سير الحوادث وترابط بعضها ببعض. غير أنّ هذه العوامل ليست من قبيل الحتمية المطلقة، لأنّ الإنسان يؤثر فيها ويؤثر في قوانين التأريخ، وهو لا تخضع لقوانين التأريخ خضوعاً سلبياً، لأنّه يتجاوز. عن طريق وعيه. العوامل المؤثرة في التأريخ. وبدون هذا التجاوز لا يمكن أن يكون هناك تاريخ. ، فالإنسان هو الذي يصنع التأريخ (من التأريخ) ، وليس التأريخ هو الذي يصنع الإنسان كما ترى المدرسة الوضعية.

مع العلم بأنّ هذا لا يعني بأن نحلّل حركة التأريخ من موقع مجرّد ومثالي. فإذا كان التأريخ لا يصنع الإنسان، فإنّ الإنسان لا يتطور ولا تجسد خلافته لله، وإنّ الأمة لا تحقّق خلافتها وشهادتها إلا في التأريخ وبفضل التأريخ.

إنّ عقلانية التأريخ فكرة واضحة في المنظور الإسلامي. فالمجتمعات الإنسانية ليست مستقلة أو منفصلة عن التأريخ. إنّها تعيش في الطبيعة وفي المجتمع وترتبط بشروط مادية ومعنوية. وهذا الارتباط يشكل عقلانية التأريخ. غير أنّ هذه العوامل ليست تأثيراتها مطلقة كما يرى أصحاب النظرة التاريخانية. بل هي

شروط لحركة التأريخ. إنّها شروط ضرورية ولكنها غير كافية. كما يمكننا القول "إنّ الرؤية التأريخية لا يمكن أن تتشكل كلية داخل التأريخ، لأنها سوف تبقى مجرّد ظاهرة تاريخية هي الأخرى. لكن ربط الرؤية التأريخية بمصدر خارج عن التأريخ (التأريخ والتعالي) لا يعني نفي العقلانية والسببية في سير الأحداث ونفي قوانين التأريخ. فربط التأريخ بالتعالي كما أشرنا فيما سبق. يدعم عقلانية سير الحوادث.

فالسنن التأريخية هي من هذا المنظور، جانب من جوانب علاقة التأريخ بالتعالي. ومعنى هذا أنّ حركة الأمة، وهي حركة تتم في إطار الاستخلاف والتسخير، لا يمكن أن تتحقق إلا بمعرفة السنن المحركة للتاريخ. فالنظرة إلى التأريخ التي لا تعتمد على ربط الحوادث ربطاً سببياً أي سننياً"، هي نظرة لا تاريخية وغير علمية وهذا يعني ربط أن التاريخ بالغيب لا ينفي تدخل العقل في قراءة وتفسير الظواهر التاريخية ، بل على العكس يدعمه ويدفعه إلى البحث عن الحقيقة ، فهو يوفر له المصدر اليقيني الذي يؤسس لعلاقة تفاعل وليست علاقة انفصال ، فليس من المعقول أن تبنى عشا في الهواء أو بيتاً على الماء ، أو تتساءل لماذا يطير الطائر بجناحيه؟ أو لماذا يمشى الرجل على رجليه؟!

العقلانية في إطار فلسفة التاريخ من منظور إسلامي:

لقد أوجب الإسلام النظر العقلي كوسيلة للإيمان الصحيح ، وندد في العديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة بالتقليد والمقلدين ، وأثنى على العلم وأهله "إنما تخشى الله من عباده العلماء" 27 فاطر – وليس المقصود بالعلم العالم الديني الفقهي على وجه الخصوص كما يراه الغزالي بل العلم المرادف للمعرفة ، " ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً" 191 آل عمران ، فأينما نظرنا إلى الكون وما فيه من أسرار وحكمة ونظام ، تأخذنا الدهشة ونتساءل : من أين هذا العلم والصنع المحكم ؟ وكيف حدث ؟ ولمن هذه القدرة الخارقة ؟ ، والعاقل ، وخاصة إذا كان من أهل الفكر ، لا يعطي حكم الخاص للعام والجزء للكل، والإسلام كعقيدة جاء ليفّعل النظر العقلي في والمنهج العلمي في التربة البشرية ، وبذا يمكننا أن نطرح مشروع فلسفة التاريخ من منظور إسلامي لأن يقر الإسلام كل ما فيه من خير وصلاح ، ويبارك كل جديد مفيد ولو لم يرد فيه نص، ولا يسوغ بحال أن ينسب إليه أي شيء ينافي العقل فلا مفر من التفكير.

والعقلانية في إطار الفكر الإسلامي هي "عقلانية إيمانية" أي قراءة تاريخ الفكر الإسلامي وقراءة الأحداث والعارضات التي حدثت في التاريخ الإسلامي قراءة موضوعية تأخذ في الحسبان دورنا ووجودنا ، ولكي نكون أكثر علمية

نريد أن نطرح قراءتنا لكلمة التاريخ الإسلامي فقد ارتبط الحديث عن الفكر الإسلامي بالحال التاريخي والوضعي والذي ارتبط بدوره في ذهنية البعض بالدين الإسلامي ، وهو فهم خاطئ وخلط سيء لأن تاريخ الدين ليس هو الدين نفسه ! ، وقد يشهد التاريخي الاضطراب ويسوء ويتخذ مساراً مغايراً للدين ذاته ، ولهذا لا يتحمل الديني الخطأ التاريخي ولا يملك التاريخي أن يمس جوهر العقيدة، وهذا ما تجعلنا نؤكد ونقول بأن الديني هو غير التاريخي ولكن جرى الفهم على أن التاريخ الإسلامي هو الدين الإسلامي وأن المشهد والواقعة التاريخية هي لب العقيدة ! وهنا تتبدى ضرورة إنشاء فلسفة للتاريخ من منطلق علمي إسلامي ، فهل الإسلام عاجز عن البحث العلمي والتجريب ؟ وهذا أيضاً السبب الرئيسي في غياب الوعي ، وبالتالي قد يدفع هذا الفهم المؤمن به إلى اتخاذ موقف خاطئ وربما إلا الإساءة إلى الدين وتشويش صورته في أذهان الكثيرين.

وحتى في مجال العلوم وكما كتب روجيه غارودي في كتاب النظرة المادية في المعرفة ترجمة إبراهيم قريط " لقد أكتمل المفهوم الحديث للطبيعة بخطوطه الكبرى – فصار منحلاً كل ما كان صلباً ومتحركاً كل ما كان ثابتاً وفانياً كل ما كان أزلياً – وثبت أن الطبيعة تتحرك في سيالة ودائرة أبدتين" .

وهذه النظرية الحديثة هي التفسير الصحيح الصريح لقوله تعالى (وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله الذي أتقن كل شيء أنه خبير بما تفعلون) "88 النمل" . فهل هذا ما قالته النظرية النسبية أم من بيئة وفطرة محمد (ص) ؟

وليست دعوتنا للعقلانية Rationalisme كما يفهمها (رينيه ديكارت 1596- 1650) والذي يعتمد المنهج العقلي لإثبات الوجود عامة ويرى فلسفة التاريخ الطبيعي غير قابلة للشك (أنا أفكر فأنا إذن موجود) ، كما أن ديكارت أوصل العقل إلى نهايته الفلسفية، عبر استقلال (الكوجيتو) [=الأنا أفكر] عن المحيطين الطبيعي والكوني، وتحول الاثنين إلى ميدانين للأول، مما عنى وصول (الفرد)، كذات عارفة، إلى وضعية من المركزية العارفة تجاه المحيط الامتدادي ، أو كما يفهمها شارحها الكبير (ليبنتز 1646- 1716) بأن "الحتمية في الفكر تحمل درجة تميز الإدراك" ، أما توما كويني (ت1274)، والذي ارتبط لديه مفهوم (العقلانية) مع فعالية (الذات)، معرفياً وعلى صعيد الممارسة أيضاً ، وامتدادا يأخذ أشكالاً متعددة: (النص–الكون–الطبيعة– المدى الجغرافي– الاقتصاد– المجتمع – التاريخي) ، فهم بهذا الطرح يعتبرون العقل هو المرجع الوحيد في تفسير كل شيء في الوجود وهنا توجد القطيعة المعرفية مع البعد الأساس وهو

الوحي في فكرنا الإسلامي ، فالمعرفة التي نفهم هي إدراك جزئي والعلم إدراك كلي ، وإن المعرفة تستعمل في التصورات والعلم في التصديقات ، فأزمة الفكر الغربي إلغاءه دور الروح بمفهومها الإسلامي وتبنى رؤية (تأليه العقل البشري) ، وفي مفهومنا الإسلامي نرى العقل وسيلة وليس غاية ، فقد حررت العقيدة الإسلامية العقل من القيود التي تأسره ، أطلقته إلى الأمام وهي توجه طاقاته من خلال الإلفات والتدبر في الكون والحياة ، من أجل بناء متكامل دينا ودنيا . .

{ قال تعالى (إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب * الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً . . . .) .

أي نجعل منه معمل لحل إشكالية الجدل القائم حول الغيب والإنسان – ولسنا نستعمل جدلية المفكر الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد جدلية (الغيب والطبيعة والإنسان)، على الرغم من ثورية النظرية القائلة بالجمع بين القراءتين ، وهي النقطة المفصلية في تطبيق قراءة إسلامية لفلسفة التاريخ من واقع الاشتباك مع القراءة الأولى للكون والقراءة الثانية والتي نحن نعيشها الآن ، وحتى تخرج الكلام من الإطار النظري لابد أن نبدأ بتجهيز أنفسنا لبسط مفهومنا الإسلامي حول كل العلوم الإنسانية (علم التاريخ وهو ما نحن بصدده في هذه الورقة ، نحتاً في

الوقائع والحوادث الماضية ، واستقصاءً للحقائق وإبراز رؤيتنا بل وريادتنا لمثل هذا الضرب من العلوم ففلسفة التاريخ لا يملكها (هيجل) ، أو (سبينوزا) ، أو (راسل) أو (لوك) ، بل تحملها القرآن الكريم بإخباره إيانا الحقائق التي حدثت وستحدث ، وعبر منهجيته التي نحن مطالبون بفهمها وشرحها وارتياد آفاقها قبل وبعد ، ونقول بإسلامية الفكر أي الروح الإسلامي ثقافة ومجتمعاً وتاريخاً ممارسين فعل النقد والقراءة والتحليل ، وفي أسلمة علم النفس ، وموضوعه نشاط النفس وأحوالها وصفاتها الذاتية ، وعلم الاجتماع ، ويتناول الحياة الاجتماعية وما تخضع له من قوانين ، وعلم الأخلاق ، وهو مجموعة من المبادئ التي ينبغي أن تجري السلوك البشري على مقتضاها ، وعلم الاقتصاد ، ويبحث في إنتاج الثروة وتوزيعها واستهلاكها ، إلى غير ذلك مما يتصل بالحياة البشرية كالتشريع والسياسة) .

والمفكر الإسلامي والذي هو في الأساس (باحث في العلوم الوضعية والنقلية) نحتاج أن نخلق منه باحث مفكر لنقضي على صفة البنكية ونقيم البحث والتعليم الحواري الذي يعتمد على الحوار في إثراء الموضوع ووحدته وبذلك نؤسس لعقلية جديدة ولكن من داخل حدود النص القرآني .

والدعوة إلى العقل في سبيل مشروع (فلسفة تاريخ) إسلامية مرهون ببقاء خبرتنا الحضارية متفاعلة مع العالم الذي نعيش فيه ، ولكن محافظين على خصائص

العهد الذي قطعه الله معنا " بأننا خير أمة أخرجت للناس" ، فالقضايا التي تمس مجتمعاتنا تحتاج منا وبلا مواربة أن نثور وليست الثورة روح تنتاب شباب الفكر ولكن الفكر يتحرك إلى أعلى إذا وجد من يأخذ بيده، وكما قال سيبنوزا "إذا غاب العقل ظهرت الخرافة " والعقل كما تحدد ابن خلدون أنه يورث ولا يكتشف وإنما يكتسب بالتجربة المتجددة . أي أنه دوما عقل مشخص، محدد ومحدود دائما بظروف الممارسة . لكن هذا التشخيص بالضبط هو الذي سيحدد منظور صاحبه إلى العقل، والإسلام يرى "أن من لا عقل له لا دين له ."

نقد فلسفة التأريخ الغربية:

كثيرون ينادون بنقد الفكر الغربي وأكثرهم من يتحرك من موقع المنافح عن مذهبه بلا موضوعية ، والمهاجم الرافض للفكر الغربي بلا اعتماد عقلي نقدي بّين وممنهج، ونرى أنه وإذا أردنا نقد الفكر الغربي عموما وفلسفة التاريخ عند الفلاسفة الغربيين نحتاج إلى أن نتناول بموضوعية ذات الطرح المعرفي الذي ينطلق منه المفكر الغربي أو الفيلسوف الغربي، أي أن ندرس المناهج التي يعتمد عليها الفكر الغربي والنسق المفاهيمي الذي يتحرك فيه باطروحاته ونظرياته، ولأن الرؤية الإسلامية إلى التأريخ وما تتضمنه من مشروع حضاري بديل لا

يمكن أن تتمّ صياغتها إلا عن طريق نقد فلسفات التأريخ الغربية. وقد تمّ هذا النقد بالفعل، وهو نقد له نوعيته، لأنه تمّ خارج النموذج المعرفي الغربي، وبصورة متحررة من ثقل الواقع الذي تعيشه الأمة (واقع التبعية والتخلف وسيادة العقلانية الغربية) ، فالفكر الغربي، له هوية واحدة وأساس واحد إنّه فكر منقطع عن الله.

خطأ هيجل

هيجل يتسرع في الاستنتاج، ويتسرع في التعميم وفي صياغة مذهبه الفلسفي. فهيجل، من هذا المنظور تحلّ المشاكل بكلّ بساطة وبكلّ سهولة: فالعقل الكوني يسيّر العالم وكلّ واقعي معقول وكل معقول واقعي، ونابليون هو الروح على جواد.. الخ. فهيجل يبني رؤيته الفلسفية إلى التأريخ على أسس لم تختبر صحتها.

إنّ هيجل عندما جعل التأريخ هو المرجعية التي تكتفي نفسها بنفسها كان أمام خيارين:

الخيار الأول: إما أنّ يترك التأريخ مفتوحاً وعدم اعتباره كمرجعية مطلقة، لأنّ النظر إلى أن التأريخ مفتوح يعني أنّ فيلسوف التأريخ لا يعرف من التأريخ إلا

جزءاً صغيراً لا يسمح له بإعطاء معنى لحركة التأريخ ككل، ويتوقع معالم هذه الحركة.

والخيار الثاني: هو أن تختم هيجل التأريخ بظهور نابليون، الأمر الذي تجعله يقول بنهاية مصطنعة للتاريخ . ، إنّ هيجل لم يتردّد تجاه مشكلة الاختيار هذه، فلجأ إلى ختم التأريخ بدلا من فتحه للمجهول ولحركة لا نهاية لها .

كما أنّ القول بنهاية التأريخ بهذه الطريقة جعل هيجل يقدّس الحادثة التأريخية ويستسلم لها . وهذا ما أدى إلى استحالة أية نظرة معيارية إلى التأريخ، لأنّ التأريخ هو المعيار الوحيد ولا معيار غيره. إنّ المعيار (القيمة) لا يتحكم في مسار الحوادث، بل مسار التأريخ هو القيمة العليا . فليس المؤرخ هو الذي تحكم على التأريخ ويقيّمه، بل التأريخ هو الذي تحكم على المؤرخ باستثناء هيجل في نظر هيجل .

إنّ الإسلام ينير طريق البحث عن طريق القيم والمفاهيم كأدوات استكشافية. وهذه هي نقطة الاختلاف الجذرية بين الفهم الإسلامي وفلاسفة التأريخ الغربيين الذين لا تتجاوز نظرياتهم معطيات المرحلة التأريخية ، أما المنهج

الإسلامي فيتجاوز هذه المعطيات نحو نظرة مستقبلية تنير مسيرة الأمة نحو المثل الأعلى، وذلك من خلال ربط التأريخ بالتعالي.

ولأن التاريخ هو كل متفاعل متجانس بفضل الفصل المنطقي بين النسق والعلامة أي لسنا بحاجة إلى ممارسة تفسير غائي للحالة التاريخية ، أو العمل بموجب أننا نبحث في التاريخ باعتباره مسار يتجه نحو تحقيق الوعي الذاتي ، وهيجل يتحرك في ذات الاتجاه الذي نسعى إليه ولكن والاختلافات في النسق المعرفي بل وعلى مستوى المصطلح والدلالة تتبدى الاختلافات الجوهرية بين وعي (الذات) ووعي (الروح) ، والذي تجعل هيجل متفقا إلى حد كبير مع رؤيتنا التي نطرح هو "أن حركة التاريخ تبدأ بغاية عامة ضمنية تتحقق عن طريق الانفعالات والمصالح الجزئية ، فالمجوعة الهائلة من الإرادات والمصالح هي الأدوات والوسائل التي تستخدمها الروح لبلوغ هدفها ، وهذا ما يطلق عليه هيجل "دهاء العقل"" إذن هيجل يعتمد على العقل المطلق ، والتجربة الحسية المطلقة (مثالية موضوعية – و – مثالية مطلقة) ولأن هيجل يقول بوجود فكرة مطلقة (صوفية) سابقة للطبيعة والإنسان ، والتي هي أساس العالم وهي تحكم جوهرها مبدأ فاعل (أي في عملية الفكر والتفكير) ، و منهج المعرفة الإسلامي يرفض إسناد الجدل المطلق

(الله تعالى) لأن التصور التنزيهي لله تعالى ينفي عنه الأضداد وهي أساس الجدل كما في المثالية.

لقد سارت كلّ من الماركسية وبعض الاتجاهات الوجودية في طريق هذا المذهب، الذي يرتكز على نزعة تاريخية (التاريخانية) لا أخلاقية لم تميز بين القيمة وحركة التأريخ. إنّ هذا الموقف يعتبر من أخطر المواقف في حياة الإنسان وحركة الشعوب لأنه ينتهي مباشرة (هيجل)، أو غير مباشرة (الفلاسفة الآخرون) إلى تبرير الواقع مهما كان فاسداً، والى غلق كلّ إمكانية للتطور أمام الشعوب المتخلفة.

أما في الرؤية الإسلامية فالمعيار يوجد خارج التأريخ، لأنه ذو مصدر متعالي يؤثر في التأريخ ولا يتأثر به.

إنّ التاريخانية أو فلسفة التاريخ كما تتجلّى عند هيجل تحلّل كلّ حوادث التأريخ. حتى الجرائم والحروب. وتعتبرها حوادث معقولة، لأنها واقعية يمكن البرهنة عليها عن طريق المنهج الجدلي. إنّ حكم القيمة. في هذا السياق. في ميدان التأريخ أمر مستحيل، لأنه لا يمكن وضع القيمة مقابل الواقع فما هو كائن هو واقع وهو القيمة: هو المعقول وهو القيمة.

ويمكن أن نتساءل !

باسم أي مبدأ علمي بنى هيجل . بصورة قبلية . العالم والتأريخ حسب قوانين ضرورية ومعروفة مسبقاً ؟

فما بالذات لا يعلل ، فالأوليات الفطرية كل ما يدركه الإنسان تلقائياً بلا دليل ولا مقدمات، بل يؤمن به بمجرد التصور دون رؤية وتأمل ، والأمثلة على ذلك كثيرة من أن تحصى ، " فعلى الجاهل بشيء أن يسأل العالم به ، وعلى المريض أن يراجع الطبيب وعلى صاحب الحاجة أن يسعى في قضاء حاجته" ومنهجنا في الحكم على القيمة في ميدان التأريخ ، وهي قيمة التعالي الموضوعي بإدراجنا الغيب ضمن منظومة فلسفة التاريخ ، لا نحتاج إلى قوانين ضرورية (فمن أين لنا بها ؟) ، وذلك لأن دلالتها ذاتية ، أي يستدل بها على غيرها ولا يستدل بغيرها عليها ، وإذا كان هيجل يرى أن البديهيات والمعطيات الأولية لا تنحصر في العقل الفطري فقط، بل وأن الحس أيضاً من هذه المعطيات ؟

نقول : أن العقل الفطري شرط أساس لسلامة الحس وصحة التجربة حتى الوحي لا يكون حجة ملزمة ، ووسيلة للإثبات إلا أن تحكم العقل بإمكانه وصدقه . . .

إنّ رؤية هيجل إلى التأريخ لا تخضع لمبررات معرفية. فهذه الفلسفة لا تتمتع بمشروعية طالما تقوم على العقل النظري، وهذه لخرافة أن نترك البديهيات وننتقل بالحس مباشرة من مجهول غائب إلى معلوم حاضر بل بالعكس.

تياران في الفكر الديني المستقبلي

المشكل الرئيسي الذي يطرح على كلّ فكر يتركز على مرجعية دينية هو كالتالي: هل هذا الفكر مستقبلي؟

عندما يطرح هذا السؤال بالنسبة للفكر الإسلامي نلاحظ، على العموم وجود تيارين:

- تيار يرجع إلى الماضي والى أصول الإسلام بصورة غير واعية.
- وتيار آخر يستوعب متطلبات الحاضر وثوابت الإسلام من موقع وعي لحركة التأريخ.

فالتيار الأول ليست له نظرة مستقبلية. فهذه الأخيرة توجد في التيار الثاني. غير أنّ وجود النظرة المستقبلية في هذا التيار ما زال إلى أيامنا هذه ولدى كثير من المفكرين لم يصل بعد إلى مستوى الطرح الفلسفي.

وبذا فإن مثل القول بأن إسقاطات الفكر الغربي على عقلية المفكر المسلم هي استخدام مناهج (غربية) في قراءة أي حالة من حالات الوعي العربي والتأثير كاستلهام روح لفكرة وعجنها وتفنيد بقاءها ليؤسس المفكر منهج يقوم على روح منهج آخر، وهذا يعتبر حديث تعوزه الدقة المنطقية، لأن أدوات المنهج لا تعبر عن روح الفعل المنهجي، فالأداة لا تعمل في غير محيط قابليتها.

وفي طرحنا لفلسفة تاريخ بوعي عالمي إسلامي نطرح قراءتين للحالة التاريخية:

- قراءة الحالة في سياق نشأتها، وتكونها انطلاقاً من استقراءها استقراءاً من الجزئي إلى الكلي أي الانطلاق من البنية إلى الكيان.

- قراءة الظاهرة في موقعها بين الكيانات المختلفة والحالات المتشابهة، وهنا يتم الانطلاق من الكلي للجزئي مما يعد محاولة فاشلة للاستقراء المنطقي أو الاستنتاج الموضوعي.

الفكر الإسلامي معصوم نسبياً ومرتبط بالغيب:

إنّ علاقة التأريخ بالتعالي تعصم الفكر الإسلامي. من الناحية المعرفية. من الوقوع في الأخطاء الكبيرة على أقل تقدير. فالفكر الإسلامي فكر معصوم نسبياً. وهذا ما يبينه لنا الواقع والتأريخ: فكل المفكرين المسلمين مثل جمال الدين الحسيني (الأفغاني) وسيد قطب وغيرهم لم يتراجعوا عن أسس الفكر الإسلامي ومعالمه الرئيسية في المجال الثقافي والاجتماعي والسياسي. فهم قد انتقدوا كلا من الماركسية والليبرالية من موقع ثوابت الفكر الإسلامي ومعالم مسار الأمة المستقبلي.

وعلى الصعيد الفردي يبين لنا التأريخ بأنّ رجال الإصلاح في الفكر الإسلامي كانوا قد ربطوا في وعيهم ومواقفهم التاريخية بالغيب إلى أقصى درجة، وهذا ما منحهم القدرة والقوة في الوقوف ضد محاولات التغريب والتزييف والاستعمار المادي الذي حاول الغرب أن يطوق به العالم الإسلامي ولا تزال آثاره باقية حتى الآن تحت مسميات مختلفة (العلمانية – الليبرالية بشكلها الإسلامي – اليسار الإسلامي – اليمين الإسلامي) فكل هذه إفرازات التعطيل الغربي للعقلية الإسلامية، ولكنهم لم يرضخوا للأمر الواقع المتمثل في الفهم المنحرف والمحرف للعقيدة الإسلامية، بل قاوموا خط الانحراف إلى أقصى حدّ من المقاومة والجهاد والرفض الجذري.

فلسفة السياسة عند الفلاسفة المسلمين (ابن رشد نموذجا)

إن تقسيم العلوم وتصنيفها من الأمور المهمة التي لا يستغني عنها الفلاسفة والعلماء من أجل تنظيم بناهم الفكرية وآرائهم، مثلما تحتاج إليها كتاب الموسوعات لكي يدونوا العلوم ليستفيد منها الآخرون، وذلك لان التنظيم والتقديم والتأخير وإعطاء الأولوية لبعض الأمور، بما في ذلك العلوم والمعارف البشرية، من الأمور المطلوبة والمنطقية.

لذلك حرص ابن رشد على تقسيم وتصنيف العلوم واهتم بتحديد موضوع السياسة والأسس التي يقوم عليها .

فهو يرى أن هناك اختلافا جوهريا بين العلوم العملية والعلوم النظرية، ذلك أن موضوع العلم العملي الذي يتضمن السياسة والأخلاق هو الأفعال الإرادية التي تصدر عن البشر ومبادئه التي تتمثل في الإرادة والاختيار، أما موضوع العلم النظري فيشتمل على علم التعاليم بأقسامه، كذلك يشمل الفلك وكل ما يتعلق

بالأمور الطبيعية[٦]. هذا يعني أن الاختلاف يشمل كل من الموضوع والمنهج. لذلك يوضح ابن رشد الحدود الفاصلة بين العلمين على مستوى المواضيع والمناهج.

وأيضا هناك اختلاف في القواعد الموضوعية بين علم السياسة وسائر العلوم الأخرى النظرية والعملية. بعد ذلك يتناول الفرق بين العلمين على مستوى الغاية والهدف، فيرى أن غاية العلم النظري هي العلم لأجل العلم[٧]، والذي تحيط بهذا العلم غير مطالب بان يمر به إلى مستوى ممارسته أما غاية العلم العملي فإنها تتمثل في العمل والممارسة.

ويذكر ابن رشد انقسام هذه العلم إلى قسمين: يفحص في الأول عن العادات والشيم المكتسبة والأفعال الإرادية بالجملة، وفيما يتعلق بعضها ببعض، وكيف يؤثر بعضها ببعض، وفي الثاني يتم الفحص عن كيفية غرس هذه العادات في

---

(٦) ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله إلى العربية احمد شحلان، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٨، ص٤١. نود الإشارة إلى أن أول ترجمة لاتينية لتلخيص "الجمهورية" لابن رشد ظهرت سنة 1489. ثم تلتها ترجمة لاتينية أخرى ظهرت سنة 1539م. أما الترجمة العبرية، فقد ظهرت سنة 1321م ونشرت مع ترجمة انجليزية قدمها المستشرق الإنجليزي روزنتال سنة 1956م. وظهرت ترجمة عَرَبية للنسخة الإنجليزية سنة 1998م على يد الباحثين حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي (دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان). وظهرت في سنة 1998م أيضا أول ترجمة عربية للنص العبري أنجزها الأستاذ أحمد شحلان، تحت عنوان: الضروري في السياسة، مع مدخل ومقدمة تحليلية لمحمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.

(٧) ينظر، ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص٦٤-٦٥. كذلك انظر: ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٨، ص ١٩٤. وللتفصيلات، انظر: تعليق الأستاذ أحمد شحلان على كتاب "الضروري في السياسة"، ص221. 222.

النفوس، وأي منها هي الحاكمة، وأي الملكات تؤثر في غيرها، والقسم الثاني يفحص فيه عن الكيفية التي ترسخ بها هذه الملكات في النفوس، وأي منها هي الحاكمة. لكي يكون ناتج الفعل عن العادة المطلوبة في غاية التمام، وهذا الجزء ينظر لكي يكون ناتج الفعل عن العادة المطلوبة في غاية التمام، وأي العادات تعيق الأخرى. ويضيف ابن رشد أن هذا الجزء ينظر في الأشياء التي تقبل الإدراك، أن كانت قائمة على مبادئ عامة(٨). ويرى ابن رشد إن الجزأين الأول والثاني يقفان فيما بينهما من علاقة على مستوى واحد، كما هو الحال في صلة كتاب الصحة والمرض بكتاب تدبير الصحة ودفع المضار في علم الطب. وعلى هذا الأساس يبني رأيه في خصوصية كل واحد من العلمين، فيرى أن الجزء الأول من علم السياسة متضمن في كتاب أرسطو "الأخلاق إلى نيقوماخوس"، غي حين يتضمن الجزء الثاني منه كتاب السياسة لأرسطو. لكن ابن رشد يذكر بان كتاب السياسة لأرسطو غير متوفر لديه لذلك يلجا إلى تلخيص كتاب السياسة لأفلاطون(٩). وهكذا نجد أن كلا العلمين الأخلاق لأرسطو والسياسة

---

(٨) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، نقله إلى العربية حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٨، ص٦٦. وقارن بهذا الخصوص: أرسطو، الأخلاق، ترجمة إسحاق بن حنين، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٩، ص١٧٥. وللتفصيلات ينظر: ابن باجة، تدبير المتوحد، تحقيق ماجد فخري، بيروت، دار النهار للتوزيع والنشر، ١٩٦٨، ص٣٩.

(٩) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص٦٦. وقارن: أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤م، ص٣٧٩. وللتفصيلات ينظر: توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط١، ١٩٦٠م، ص٥٢-٥٣.

لأفلاطون إنما يشكلان جزأين مكملين لبعضهما البعض في العلم السياسي كما صرح بذلك ابن رشد نفسه.

وإذا كان أساس علم السياسة هو الأخلاق فان ما يؤسس علم الأخلاق هو علم النفس، وهو جزء من العلم الطبيعي، لأن النفس لا تفعل ولا تنفعل إلا بالجسم[(١٠)]. مثال ذلك الفرح والحزن والغضب وغيرها من الأحوال النفسية المرتبطة بالجسم.

بعد ذلك يمهد ابن رشد لموضوع "التدبير" فيرى أن الغرض من التدبير هو تدبير أهل المدينة من جهة أنهم نفوس تسعى إلى الحصول على الكمال[(١١)]. وإذا كان علم الأخلاق بهذا النحو هو علم تدبير نفس الفرد، فإن السياسة هي تدبير نفوس الجماعة. معنى هذا أن السياسة تستمد جوهرها من علم الأخلاق وغايتها هي دائما تأسيس مدينة فاضلة يكون على رأسها الفيلسوف، ولا ينبغي القول أنها تنطلق من الأخلاق إلى السياسة في ذاتها، ذلك أن ما تحرك السياسة وتخرجها من القوة إلى الفعل هو الأخلاق.

---

(١٠) ينظر، ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص٦٩. كذلك: ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٠، ص١٢. وقارن: أفلاطون، الجمهورية، ترجمة حنا خباز، ط٣، القاهرة، ١٩٢٩، ص١٠٦. ومن الملاحظ أن الفضاء السياسي الأفلاطوني هو هنا أنسب فضاء لابن رشد فلعله وجد فيه مناسبة لمعالجة إشكال التدبير الذي أرقه: تدبير المدينة الفاضلة كما سنرى. وهو الأمر الذي تخلو منه كتاب السياسة لأرسطو الذي لا يناسب الحساسية الثقافية الرشدية في كثير من أموره. ينظر: محمد عابد الجابري، ابن رشد (سيرة وفكر)، ص243-242.

(١١) ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص١٦٣.

ومن الواضح أن الكثير من أفكار ابن رشد السياسية لا تزال محافظة على قيمتها كنقده للجور والاستبداد، ودعوته إلى النظر في الشأن السياسي من منظور العقل[١٢]. وعندما نلقي نظرة على ما تحدث اليوم في البلدان الإسلامية من انتشار التكفير وغياب التسامح وتفشي الطائفية، نستذكر واقعية الخطاب الرشدي الذي يتحرك ضمن دائرة التصور الغائي، فالغاية هي التي تحرك إلى الفعل. ولهذا فهو يفضل الوجود المعقول على المحسوس والنظر على العمل. ثم إن هذا التلازم بين الفلسفة والسلطة هو نتيجة التلازم في نفس ابن رشد بين المعرفة والفضيلة. فالأقدر على المعرفة هو في نظره الأقدر على الحكم؛ لأن المعرفة الحق تؤدي في نظره بالضرورة إلى العمل الحق والحكم الحق. وتفسر لنا هذه النظرة لماذا رفع ابن رشد علم السياسة لأعلى منزلة بين العلوم، فهو يتناول تدبير شؤون المجتمع الإنساني، وحكم الناس على وجه العموم. وهو جدير بأن يدعى العلم الملكي، أو الفن الملكي، لما ينطوي عليه من العناية بجميع الناس، ولما يتطلبه من المعرفة بسائر العلوم والفنون؛ التي يتولى رجل الدولة العناية بذويها. وهو لصعوبته لا يتأتى إلا لأقلية من الناس. بقيت الإشارة إلى أن إتباع الأخلاق للسياسة، كما يرى ابن رشد، يعود إلى أن السياسة لا تبحث فقط عن

(١٢) ينظر: المقدمة التحليلية التي قدمها حسن مجيد العبيدي في: تلخيص السياسة لأفلاطون، ص٣٤-٣٧.

العلوم الضرورية لبقاء المدينة، بل هي التي تبين أيضا العلوم التي تجب على أهل المدينة أن يتعلموها . وعند بحثه في الكيفية التي يمكن أن يتأسس لها علم السياسة، يعمد إلى تناول الأرضية التي يمكن أن يقوم عليها ، ملاحظا أنها تتمثل في علم الأخلاق الذي يتأسس بدوره على علم النفس، مما يعني أن علم الأخلاق وعلم السياسة تجدان في علم النفس أساسهما المشترك باعتبارهما ينتميان إلى علم واحد هو العلم المدني، ولذلك فإنه عندما يعرض للمدينة الفاضلة يشبهها بجسم الإنسان تارة وبنظام الكون تارة أخرى

إن المنحى التجريبي في العلوم قد مورس من قبل علماء الحضارة الإسلامية قبل صدور كتاب فرنسيس بيكون "الأورغانون الجديد" بنحو تسعة قرون وقد سماه بالجديد ليفرقه عن كتاب أرسطو المسمى أيضاً "الأورغانون" مضيفاً أن ما فعله بيكون ومن لف لفه لا يعدو عن كونه تجميعاً للأفكار التي قال لها ومارسها علماء المسلمين من قبله مشدداً على أنها لم تكن أفكاراً فقط وإنما

نتجت عنها معرفة علمية منضبطة في كل فروع المعرفة سواء في الفيزياء أو الكيمياء أو الفلك والرياضيات أو علم الاجتماع والتاريخ وغير ذلك، وقال إن كتاب بيكون لم ينطرق إلى أية فكرة جديدة لم ينطرق إليها من سبقوه من العلماء بل إن معاصريه من العلماء البارزين كانوا يمارسون المنهج العلمي التجريبي وقد مارس علماء اليونان مثلا نوعاً من التجريب مثل بطليموس في الفلك وأبو قراط في الطب.

ويؤكد محجوب أنه بالرجوع إلى أساليب علماء الحضارة الإسلامية أمثال جابر بن حيان وابن الهيثم والبيروني والزهراوي وابن النفيس وابن تيمية يدرك بما لا يدع مجالا للشك أن بيكون لم يكن أول من نقد المنطق الارسطي ولم يكن أول من نادى بالمنحى التجريبي في الوصول إلى المعرفة الحقة.

إسهامات علماء المسلمين

وأورد البروفيسور محجوب شهادات بعض علماء الغرب المنصفين عن إسهامات علماء الحضارة الإسلامية في تقدم العلم التجريبي مشيرا إلى قول روبرت بريفولت «انه لا ينسب إلى فرنسيس بيكون أو روجر بيكون أي فضل في اكتشاف المنهج التجريبي في أوروبا، إن ما يدين به علمنا للعرب ليس ما قدموه لنا من اكتشافات

مبتكرة غير ساكنة، أن العلم مدين للثقافة الإسلامية بأكثر من هذا وقد أبدع اليونانيون المذاهب وعمموا الأحكام لكن طرق البحث وجمع المعرفة الوصفية وتركيزها ومناهج العلم الدقيقة والملاحظة المفصلة العميقة والبحث التجريبي كلها كانت غريبة على المزاج اليوناني ـ وأكد بريفولت إن ما ندعوه بالعلم ظهر في أوروبا نتيجة لروح جديدة في البحث وبطرق جديدة في الاستقصاء طريقة التجربة والملاحظة والقياس لتطور الرياضيات بصورة لم يعرفها اليونان وهذه الروح وهذه المناهج أدخلها العرب إلى العالم الأوروبي.

وأشار البروفيسور محجوب إلى المزيد من شهادات العلماء الغربيين حيث نقل عن غوستاف لوبون "ان العرب أدركوا أن التجربة والمشاهدة خير من أفضل الكتب ولذلك سبقوا أوروبا إلى هذه الحقيقة التي تعزى إلى فرنسيس بيكون الذي زعموا انه أول من أقام التجربة والاختبار اللذين هما ركن من المناهج العلمية الحديثة فالمسلمون أسبق إلى نظام التجربة في العلوم" ويعترف داربر بفضل المسلمين في كتابه "النزاع بين العلم والدين" بقوله: كان الأسلوب الذي توخاه المسلمون سبب تفوقهم في العلم فإنهم تحققوا أن الأسلوب النظري لا يؤدي إلى التقدم وأن الأمل في معرفة الحقيقة معقود بمشاهدة الحوادث ذاتها ومن هنا كان شعارهم في أبحاثهم هو الذي أدى إلى اكتشاف علم الجبر وغيره من علوم

الرياضة والحياة وإنا لنندهش حين نرى في مؤلفاتهم من الآراء العلمية ما كنا نظنه من ثمرات العلم في هذا العصر، ويضيف محجوب: وقد تحدث روجيه غارودي عن مميزات علم المسلمين قائلا: إن العلوم العربية تتميز أولا عن العلوم الإغريقية على صعيد الملاحظة لأن منهجها تجريبي في جوهره فقد شيد المأمون في بغداد مرصداً لمعاينة حركة الكواكب بصورة منهجية وأجريت بإدارة يحيى بن أبي منصور قياسات دقيقة راقبها مركز جند نيسابور ثم دققها بعد ثلاث سنوات مرصد قاسيون قرب دمشق ووضع فلكيو المأمون الجداول المأمونية التي صححت جذريا جداول بطليموس.

وتحدث البروفيسور محجوب عن أهم ما اتصف به العلماء المسلمون بالاتجاه العلمي حيث عدم التسرع في إصدار الأحكام ويؤيد ذلك ما جاء في قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين»، كذلك اتصف هؤلاء بسعة الأفق الذي يرتبط ارتباطا وثيقا بما سبقه مشيرا إلى أن المثال المشهور في كتب الفقه يصلح دليلا معضدا لذلك وهو «لا تحكم لشخص جاءك وقد فقئت إحدى عينيه قبل أن يمثل أمامك المتهم فلعله قد فقئت عيناه الاثنتان» ومن صفات علماء المسلمين ـ والحديث ما زال للبروفيسور محجوب ـ عدم التحيز ويؤيد ذلك ما جاء في قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا كونوا

قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله ان الله خبير بما تعملون» ,, أيضا الذهن المتفتح ويؤيد ذلك قول سيدنا عمر المشهور: ولا يمنعنك قضاء قضيت فيه اليوم فراجعت فيه رأيك فهديت إلى رشدك أن تراجع فيه الحق: الحق قديم لا يبطله شيء ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل ويتميز هؤلاء العلماء أيضا بالتحرر من الخرافة ويؤيد ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم عند وفاة ابنه إبراهيم" إن الشمس والقمر لا تخسفان لموت أحد ولا لحياته ولكنهما آيتان من آيات الله فإذا رأيتموهما فصلوا" ويتصف علماء المسلمين كذلك بإعلاء قيمة المشاهدة وتحفل القرآن الكريم بكثير مما يؤيد ذلك يقول الله تعالى " إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون» ,وطالب البروفيسور محجوب في ختام حديثه بتضمين المناهج الدراسية في الدول الإسلامية إسهامات علماء المسلمين في الحضارة الإنسانية حتى لا يظن النشء أن العلوم شأن غربي الموطن والمصير حيث تصور الكتب المدرسية الحالية أن العلم الحديث نتاج غربي الأمر الذي يتطلب تصحيح الصورة وإبراز دور علماء المسلمين أينما وكيفما كان ذلك

مناسبا وهذا أمر مهم لأنه يقدح في أذهان الناشئة إن آباءهم قد أسهموا في بناء الحضارة ونشر العلم، كما طالب بإبراز دور علماء المسلمين في ابتكار المنحى التجريبي في العلوم وذلك في مناهج العلوم في كليات المعلمين إضافة إلى إدخال إسهامات علماء الحضارة الإسلامية في مطلوبات الجامعة في البلاد العربية والإسلامية وتصحيح كثير من إسهامات المسلمين التي نسبت خطأ لغيرهم.

فلسفة الشك بين الغزالي وديكارت

هي إحدى الفلسفات التي كان يموج بها عصر النهضة الأوروبية وقد كانت تياراً جارفاً تحاول هدم الأصول الثابتة والمبادئ المقررة في شتى مناحي العلم والفلسفة، وفلسفة الشك هذه التي سرت في ذلك العصر كانت أثراً من آثار الحرية والاستقلال في الرأي اللذين بدأ يشعر بهما الإنسان بعد طول حرمان، وقد أدى التركيز المفرط على الجانب المنطقي عند فلاسفة العصر الوسيط الذين اتخذوا من

القياس المنطقي الأرسطي[١٣] - سبيلاً إلى تأييد المذاهب والآراء وهو منهج لا يؤدي في رأي معارضيه إلى علم جديد، لأن الأخذ به رنيه ديكارت

سيضطر إلى التسليم بمقدماته- إلى حدوث رد فعل مناهض له، وأضحى المناخ العام على استعداد لتقبل الحديث عن عنصر مهم في المنهج التجريبي[١٤]، وهو عنصر الملاحظة التي بدونها يظل مثل هذا البحث عقيماً، وقد أصبح هناك اقتناع بأن منهج القياس الأرسطي لم يعد صالحاً لتحقيق التقدم المأمول في ميادين العلم[١٥]

---

[١٣] - قول مؤلف من أقوال إذا وضعت لزم عنها لذاتها قول آخر غيرها ضرورة، فماهيَّة القياس عنده في لزوم النتيجة من المقدمتين. انظر دراسات في الفلسفة الحديثة ص29

[14] - المنهج التجريبي: هو طريقة دراسة الظواهر العلمية في العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، ويقوم هذا المنهج على الاستقراء عن طريق الملاحظة والتجربة، ومجاله: المعرفة التي مصدرها الحس، أما خطواته فكالتالي:

أ _ تحديد المشكلة موضوع البحث. ب - صياغة الفرضية، وهي مقولة مؤقتة عن صلة بين حادثتين أو أكثر

ج _ إجراء الملاحظة أو التجربة. د- النتيجة.

[15] - انظر قصة الفلسفة الحديثة، أحمد أمين، وزكي نجيب ا /61 القاهرة 1959م، وحكمة الغرب، برتراند رسل، ترجمة

فؤاد زكريا 2 / 57، 58، طبعة الكويت 1983م.

وقد كان فرنسيس بيكون " 1564–1626 " من الرواد الأوائل الذين تناولوا هذه الموضوعات بالبحث، وأكد بيكون الحاجة الملحة إلى منهج جديد أو إدارة جديدة للكشف كي تحل محل نظرية القياس الأرسطية ، فجعل من الشك نقطة انطلاق فكرية تهدف الوصول إلى اليقين، لكنه لم يتخذ من الشك منهجاً منظماً يشتمل على خطوات متدرجة تسلم كل خطوة منها إلى الأخرى على غرار ما فعل ديكارت الذي اقترن اسمه بالشك المنهجي أو الشك الديكارتي، فقد عرض ديكارت منهج الشك عرضاً نموذجياً ،وسار به خطوة خطوة إلى أن صار في نهاية المطاف شكاً ميتافيزيقياً، ثم انتهى الأمر إلى يقينٍ ميتافيزيقيٍ. وقد أصبح هذا المنهج الديكارتي علامة بارزة ومنعطفاً جديداً في تاريخ الفلسفة جعل من ديكارت رائداً للفكر الفلسفي الحديث.

نخلص من هذا إلى أن بيكون هو الممهد لهذا التيار التجريبي، في حين أرسى ديكارت دعائمه[1]، والواقع أن الاستقراء كفكرة لم تكن في ذاتها جديدة فقد استخدمها أرسطو من قبل، غير أن استخدامه لها كان مقتصراً على ما يسمى بالاستقراء الصوري، وهو الحكم على الكلي بما يوجد في أجزائه جميعها .

[1]– انظر دراسات في الفلسفة الحديثة ص30

وقد عرف المسلمون المنهج الاستقرائي منذ قرون وارتفعت أصوات العديد من المفكرين المسلمين ضد منهج القياس الأرسطي وأثبتت البحوث الحديثة أن المسلمين هم اللذين وضعوا جميع عناصر المنهج الاستقرائي، وأن هذا المنهج قد انتقل إلى أوروبا عن طريق العلماء الأوروبيين الذين تعرفوا عليه وأذاعوه بين أقوامهم.[١٧]

فديكارت أبو الفلسفة الحديثة لم تخترعها اختراعاً، فقد سبق إلى كثير من أفكاره، أما المنهج التجريبي الذي يعتبر فرنسيس بيكون مؤسساً له يرجع في الواقع إلى روجر بيكون في القرن الثالث عشر[١٨]، وهذا بدوره قد استقى أصوله من العرب[١٩].

---

[١٧] - انظر تجديد الفكر الديني في الإسلام / د. محمد إقبال ص149، ومناهج البحث العلمي / د. محمود قاسم ص52.

[١٨] - انظر المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت / د. محمود حمدي الزقزوق، ص: 41، دار المعارف – القاهرة،

ودروس في تاريخ الفلسفة ص 86

ولد ديكارت بمدينة "لاهاي" من أعمال مقاطعة تورين بفرنسا، ولما بلغ الثامنة أدخل مدرسة للآباء اليسوعيين في لافليش في إنجلو، وكانت من أشهر المدارس في أوروبا فمكث بها ثماني سنين حتى أتم برنامج الدراسة فيها،

وكانت الفلسفة تحتل في هذه المدرسة مكاناً فسيحاً، تمتد على مدار السنوات الثلاث الأخيرة، وكان تدريسها عبارة عن شرح كتب أرسطو موزعة إلى مجموعات.

1- مجموعة كتب المنطق.

2- كتب الطبيعيات وإلى جانبها الرياضيات

3- كتاب علم النفس وكتاب ما بعد الطبيعة.

أعجب ديكارت بوضوح الرياضيات ودقتها وإحكام براهينها أما الفلسفة فتركت في نفسه أثراً سيئاً لكثرة ما فيها من أخذ ورد واعتقد أن اختلاف الفلاسفة مدعاة للشك في الفلسفة.

تعرَّف ديكارت على طبيب شاب يدعى "إسحاق بكمان" أيقظه من سباته على حد قوله، إذ عرض عليه عدداً من المسائل الرياضية والطبيعية وكانا يعالجانها معاً.

هذه المرحلة، مرحلة مهمة في حياة ديكارت، ذلك أن فكره قد تكون في الوقت الذي كان العلم الطبيعي الحديث يتكون بتطبيق المنهج التجريبي والاستدلال الرياضي على الظواهر الطبيعية.

ترك ديكارت الخدمة العسكرية بعد أن تطوع فيها لمدة سنة، وخلا بنفسه وإذا بنشوة علمية غريبة تغمره إذ استكشف في حلم ذات ليلة بل ثلاثة أحلام تتابعت في الليلة ذاتها اعتقد أنها آتية من عل "أسس علم عجيب" هذا العلم يدلنا على شدة استغراق ديكارت في تفكيره، وكانت الأحلام كما يلي:

الحلم الأول: حلم أن زوبعة كبيرة أمسكت به، وراحت تدفعه حتى قلبت جسمه رأساً على عقب، الأمر الذي ألجأه إلى مدرسته ليحمي نفسه من العاصفة، حيث التقى هناك بصديق قديم حاول أن يعطيه بطيخة مستوردة من بلد أجنبي، وعندما استيقظ أمضى ساعتين كاملتين في رعب حيث اعتقد أن هذه الرؤيا الغريبة قد رسخت في ذهنه بفعل شيطان خبيث.

الحلم الثاني: لم يكن حلمه الثاني يختلف عن سابقه، حيث سمع قصفاً مدوياً كالرعد، ووجد نفسه مسجوناً في غرفة مليئة بالنار والشرور.

الحلم الثالث: كان حلمه الثالث هادئاً بعض الشيء، فقد كان ينظر إلى مجموعة من الكتب بجوار فراشه، حيث كان هناك موسوعة ومجموعة مختارة من

الشعر، وقد أدرك أن هذه الكتب تدعوه لتكريس بقية حياته للعلوم والفلسفة أكثر من الجنديَّة[٢٠]

عدل ديكارت من المهمة العسكريَّة سنة 1619م وراح يطوف أنحاء أوروبا تسع سنين حتى هبط باريس سنة 1628م، تسع سنين لم ينقطع في أثنائها عن معالجة المسائل الطبيعية بالطريقة الرياضية، أي بتجريدها من المبادئ الفلسفية التي كانت لاصقة بها عند أرسطو، ولهذا يرجع سبب اكتشافه للهندسة التحليلية أي تطبيق الجبر على الهندسة.

لم ترق له الحياة في باريس وأراد أن يتفرغ لوضع فلسفته فقصد إلى هولندا وفيها دون رسالة قصيرة في وجود الله ووجود النفس، وشرع في تحرير كتابه "العالم" وإذ بالمجمع المقدس يدين جاليليو لقوله بدوران الأرض، وكان ديكارت قد قال هو الآخر بدوران الأرض فعدل عن مشروعه وطوى كتابه لأنه كان شديد الحرص على هدوئه وعلى احترام الكنيسة.

[20] - انظر: أقدم لك ديكارت/ ديف روبنسون، كريس جارات- ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ص: 13،14 المجلس

الأعلى للثقافة 2001م

رأى ديكارت أن يمهد الطريق لمذهبه وتجس النبض من حوله وأراد أن يعرض مذهبه على اللاهوتيين أملاً منه في أن يقدروا آراءه فعاد إلى ما في المقال من آراء فلسفيّة حيث توسع في شرحها وتأييدها فكان له من ذلك كتاب أسماه "تأملات في الفلسفة الأولى" وفيه البرهان على وجود الله وخلود النفس.

خطر لديكارت أن أنجع وسيلة لإذاعة فلسفته وعلمه الطيبعي أن يلخصها في كتاب مدرسي سهل الشاول فألف كتاب مبادئ الفلسفة[٢١]

أعمال ديكارت:

١-العالم

وهو أول مؤلفات ديكارت، استغرقت كتابته عدة سنوات(١٦٢٩ – ١٦٣٣م) كان من أثر عزلة ديكارت في هولندا . الذي استغرق منه عدة سنوات لانجازه، ولما انتهى منه، وعزم على ان يبعث بمخطوطته إلى أحد

[٢١] - انظر تاريخ الفلسفة الحديثة / يوسف كرم ص62-دار المعارف ط 6

أصدقائه،الأب مرسن لكي يبدي رايا فيها كانت محكمة التفتيش في روما تدين غاليليو ، لنشره عام ١٦٣٢م ،كتاباً ، ينقض فيه الرأي الأرسطي والبطليمي السائد ، الذي يقول : إن الأرض ثابتة وهي مركز الكون ،والفلك يدور حولها (ارسطو،بطليموس) فكان ان فزع فزعاً عظيماً وامتنع عن ذلك وصرف النظر عن نشر كتابه لأن شعاره الدائم ودثاره ،كان "عاش سعيداً من أحسن في الاختفاء " وكان يهدف ديكارت الي بناء الفلسفة علي أساس جديد يكفل لها التصدي لتيارات الفلسفات القديمة و يصونها من التردي في مهاوي الشك و ضلالات الوهم و تعصم مراعاتها الذهن من الوقوع في الخطأ٠

علي عبد المعطي(١٩٩٥ :٥)

٢-خطاب في المنهج (١٦٣٧م):

وهو كتاب صغير الحجم ، ابان فيه ديكارت ، القواعد التي ينبغي على العقل ان يتبعها في بحثه عن الحقيقة في مختلف العلوم . وقد اثنى النقاد على هذا الكتاب ورأى بعضهم ، انه كان وراء نشأة كل العلم والحضارة الغربية الحديثة في القرنين السابع عشر والثامن عشر .ف إميل بوترو مثلاً ، يقول إن

الثورة الفرنسية كانت وليدة المقال فن المنهج ، وذلك لأن المجتمع الفرنسي في سنة ١٧٨٩م كان قد تجدد بفعل وإسم مبدأ اليقين العقلي الديكارتي ، كما يرى ذلك ، بول بورجيه.

٣- تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الاولى (١٦٤١م):

وفيه يبرهن ديكارت على وجود الله وتميز الروح عن الجسد وخلود النفس . وهو كناية عن ستة تأملات :

التأمل الاول : في الأشياء المشكوك فيها .

التأمل الثاني : في طبيعة النفس الإنسانية وسهولة معرفتها.

التأمل الثالث : في حقيقة الإله وإثبات وجوده .

التأمل الرابع : في التمييز بين الخطأ والصواب .

التأمل الخامس : في بيان ماهية الأشياء المادية ووجود الإله وحقيقته .

التأمل السادس :في وجود الأشياء المادية والتمييز بين النفس والجسد .

وقد بعث به قبل نشره إلى الفيلسوف الإنكليزي هوبز وكذلك إلى كل من غاسندي وأرنو والأب مرسن (فرنسيين) لإبداء رأيهم، ورد على ما أثاروه من اعتراضات على براهينه تلك .

يعرف ديكارت الفلسفة بأنها دراسة الحكمة، وليس المقصود بالحكمة مجرد الفطنة في الأعمال، بل المعرفة الكاملة لكل ما يستطيع الإنسان أن يعرفه بالإضافة إلى تدبير حياته وصيانة صحته، واستكشاف الفنون، والمعرفة المقصودة هنا لابد وأن تكون مستنبطة من العلل الأولى، والتي يشترط فيها شرطان:-

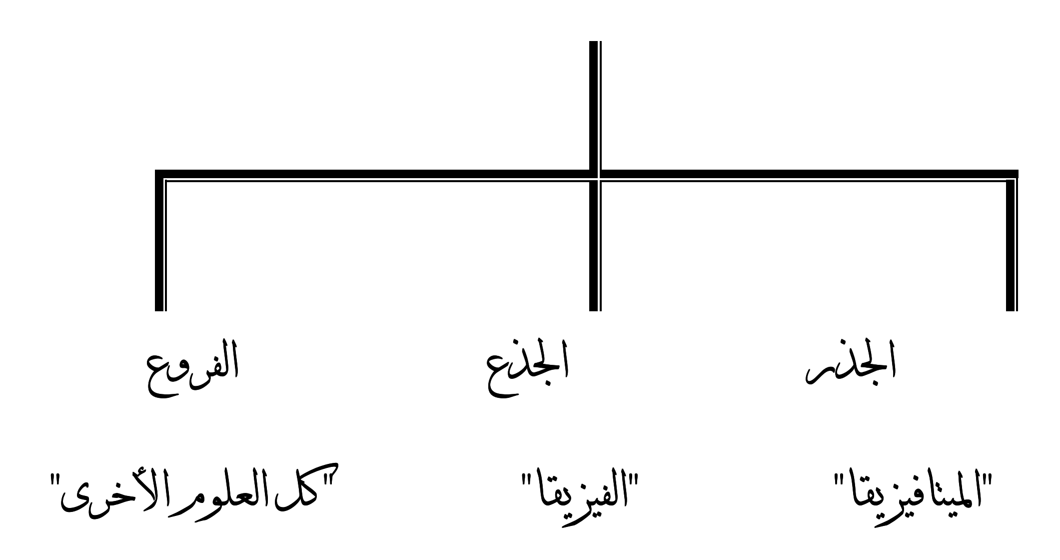
الأول:- أن تكون العلل الأولى واضحةً وضوحاً تاماً فلا يتطرق إليها الشك بحال من الأحوال.

الثاني:- أن تعتمد عليها معرفة الأشياء الأخرى[22]

.

.

يقسم ديكارت الفلسفة إلى ثلاثة أقسام:-

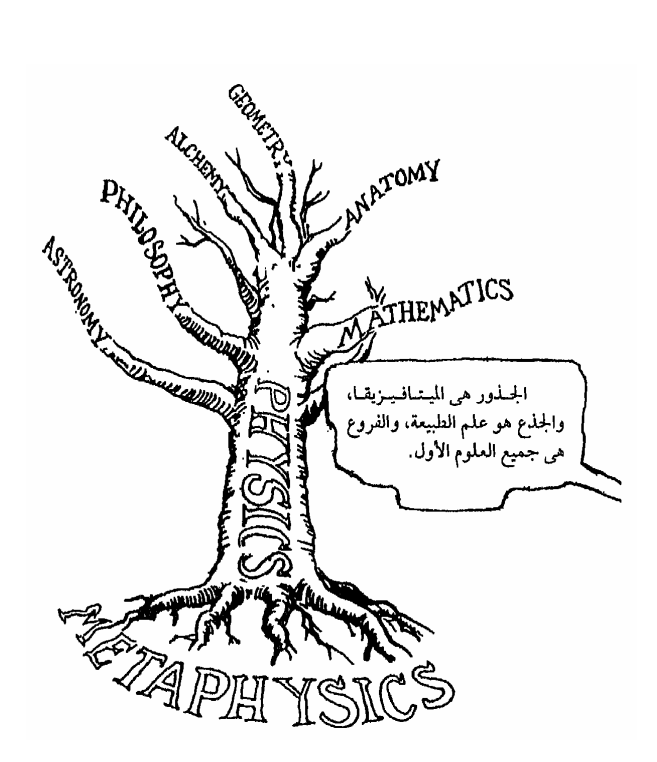


فجذر الفلسفة عنده هو الميتافيزيقا وهي التي تزودنا بالمبادئ الأولى للأشياء إذ أنها تحتوي على مبادئ المعرفة، ومن بينها كما يقول ديكارت – تفسير أهم صفات الله، وروحانية نفوسنا وجميع المعاني الواضحة المتميزة الموجودة فينا ، أما

---

٢٢ – انظر مبادئ الفلسفة لديكارت ص46 وما بعدها /ترجمة وعثمان أمين دار الثقافة القاهرة 1975م

الجذع فهو الفيزيقا، وهي التي يبحث فيها على العموم كالبحث عن ماهية الكون وبوجه خاص عن طبيعة هذه الأرض، وطبيعة جميع الأجسام التي توجد حولها مثل الهواء والماء والنار والمعادن.



وأما الفروع:- فهي التي تخرج من الجذع وهي كل العلوم الأخرى والتي تنتهي إلى ثلاثة علوم رئيسة هي:- الطب والميكانيكا والأخلاق.[٢٣]

.

٢٣ - انظر مبادئ الفلسفة ص69 وما بعدها، وتاريخ الفلسفة الحديثة ص 62،63

منهج الفلسفة عند ديكارت يتمثل في حدس[24] المبادئ البسيطة، واستنباط قضايا جديدة من هذه المبادئ لكي تكون الفلسفة جمله واحدة، أما الاستقراء المعروف فلا يصل بصاحبه إلا إلى معارف متفرقة، إذا جمع بعضها إلى بعض أَلَّفت علماً مهلهلاً ملفقاً لا ندري من أين نلتمس له اليقين، وعلامة اليقين وضوح المعاني وتسلسلها كما هو الحال في الرياضيات التي تمضي من البسيط الواضح إلى المركب الغامض بنظام محكم، فهذا المنهج هو المنهج الوحيد المشروع.

رينيه ديكارت (1656 – 1695) تأخر عمره الثقافي عن بيكون بربع قرن، ولذلك اعتبرت نشاطاته الفكرية من نصيب القرن السابع عشر.

ذهب ديكارت إلى مساواة الناس في العقل واختلافهم في مدى استثماره، والسير به في الطريق الصحيح. لذلك رأى أن أفضل خدمة تسدى إلى العلم هي وضع منهج صحيح له ودعوة الناس إليه. فما هو هذا المنهج؟

---

[24] – الحدس: supposition مصدر حدس، ومعناه الظن أو سرعة الانتقال في الفهم والاستنتاج، أو إدراك الأمور الخفيَّة من غير دليل ملموس، وهو سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب، ويقابله الفكر الذي هو إعمال العقل بالمعلوم للوصول إلى المجهول. انظر معجم لغة الفقهاء / أ. د محمد رواس قلعة جي، د. محمد صادق قنيبي ص 176، 349، دار النفائس، و التعريفات ص116.

إذا كان مقدار العقل واحدا عند الناس جميعا ، فلا بد ان يكون الذي يتبعه العقل، ويسير فيه أيضا واحدا . وبالتالي تجب ألا يكون هناك أي فرق بين العلوم المختلفة في المنهج، فأي منهج موحد تجب أن تسير فيه العلوم جميعا ؟ إنه منهج الرياضيات الذي يبحث عن الكم، لأنه منهج محدد وواضح. لذلك تجب نحث جميع العلوم حتى الطبيعيات في ضوء هذا المنهج. وهكذا أدخل ديكارت القياسات الكمية في العلوم الطبيعية ونحن اليوم نعرف ببساطة كيف نحول المرض والقوة والحرارة وما أشبه إلى أمور مقاسة بالكم (درجة الحرارة)، لكنه في ذلك اليوم كان أمرا جديداً .

وشرح ديكارت طبيعة منهج الرياضيات، وحاول سحبها إلى كل حقول العلم، اعتقادا منه بأنه هو ذلك المنهج الواحد الذي يصلح لهداية العقل فما هو منهج الرياضيات؟

- افترض حلا مسبقا لمشكلتك ثم عدد النتائج التي قد تترتب على هذا الحل على افتراض صحته، ثم فتش عن هذه النتائج لترى هل هي موجودة فعلا أم لا . مثلا، لو كانت المسألة العملية هي: هل الحديد يتمدد بالحرارة؟ نفترض حلا للمسألة بأنه (نعم الحديد يتمدد بالحرارة) فما هي أولى النتائج المترتبة على ذلك؟ أولى النتائج أنه من تمدد الحديد لا بد أن تتعوج السكة الحديدية أو تتكسر أيام

الحر لأنه حديد ممتد، أو لا بد أن يكون بين قطع الحديد فيها فواصل تظهر أيام الشتاء، وتختفي أيام الصيف، فهذه هي النتيجة المترتبة على الحل المفترض، ثم نلاحظ الواقع الخارجي فنرى صحة النتيجة خارجا، فنعرف صحة الفرضية. واقعا هذا هو منهج الرياضيات الذي يقترحه ديكارت للعلوم.

يبدأ ديكارت هجوما عنيفا على المنطق الأرسطي الذي ينعته بالعقم، بسبب أنه لا يزيدنا علما جديدا. فيقول: (ان النتيجة في هذا المنطق ليست سوى صيغة أخرى للمقدمة، فإن كانت المقدمة صحيحة فإن النتيجة معلومة بصورة آلية. وإن كانت إحدى المقدمات باطلة، فإن المنطق ليس سوى وبال). هكذا يكون منطق أرسطو عقيما عند ديكارت.

ومفادها :- يجب ألا أعتقد إلا بما يكون لدي واضحاً لا ريب فيه، هذا وتجزئ ديكارت القاعدة الأولى إلى أربعة بنود هي:-

1- بما أن العلم حضور للأشياء عند النفس، فإن معرفة الإنسان بالأشياء تتم بصورة مباشرة، مثل رؤية العين للأشياء، فليس العلم قائماً بصور عن الأشياء في الذهن كما كان يتصور القدماء وإنما هو إحاطة كشف وشهود، فكلما كان واضحاً عند النفس وضوحاً شديداً كان معلوماً، حتى ولو لم يكن واضحاً عند

القدماء، إذ أن اتباع الآخرين في العلم يشبه الأعمى الذي يقوده الناس إذاً البند الأول هو رفض أفكار السابقين إذا خالفت العلم.

2- تجب ألا أتسرع في الحكم على شي.

3- كما أن أفكار القدماء تأسر قلب المتعلم حتى يكاد لا يبصر الحقائق، كذلك أهواء النفس قد تأسر القلب ولا تدعه يكتشف الحقائق. لذلك تجب التخلص من الأهواء الداخلية.

4- وأخيراً أجعل وجداني حكماً على الأشياء، بحيث لا أقبل أي شيء إلا إذا كان واضحاً ماثلاً أمام وجداني تماماً.

خلاصة القاعدة أن ديكارت يريد ألا يسلم بشيء إلا بعد أن يعلم أنه حق، ومراده في ذلك هو الإدراك بالحدس المباشر، وغير المباشر "الاستنباط" وهذا يقتضي بأن نقصي من دائرة العلم جميع الوقائع التاريخية، وكل معنىً يستلزمه تفسير الظواهر الطبيعية ولا نتمثله أو نتخيله، وقد تذرع الكثيرون بهذه القاعدة لنبذ الدين لما يعول عليه من أحداث تاريخية تتعلق بنزول الوحي.

بما أن علم الإنسان أوضح بالبسائط منه بالمركبات، فلا بد أن نلتزم بالقاعدة التالية:- "تحليل الحقيقة إلى أكبر قدر ممكن من البسائط" . وتأتي أهمية التحليل من الغموض الذي يكتنف عادة المسألة المركبة، بسبب وضوح جزء منه، وعدم وضوح جزء آخر بحيث يظل الفكر مترددا بينهما والتحليل ينقذه من هذا التردد ويضع لكل جزء من المسألة ما يناسبه، دون اختلاطه بالجزء الآخر.

ومعناها أن أقسم كل مشكلة تصادفني ما وسعني التقسيم وما لزم لحلها على خير وجه، ذلك بأن من يطلب الوضوح عليه أن يذهب من المركب إلى بسائطه ومن الكل إلى أجزائه وهذا هو التحليل والغرض من هذا هو الوصول إلى المعرفة الحقة.

الذي يريده ديكارت من خلال هذه القاعدة هو:- ترتيب الفكر والتدرج في البحث عن الواقع الأبسط فالأبسط، بمعنى أن أسير بأفكاري بنظام، فابدأ بأبسط الموضوعات وأسهلها معرفة وأرتقي بالتدريج إلى معرفة أكثر الموضوعات تركيباً ، وهذه قاعدة التركيب بعد قاعدة التحليل، ولها فرعان:-

الأول:- التدرج من المبادئ إلى النتائج، وذلك بالنظر أولاً في حد من حدود المسألة ثم في حد آخر، ثم في النسبة بينهما وهكذا حتى نأتي على جميع الحدود.

الثاني:- وهو افتراض النظام حين لا يتبين نظام الحدود والمقصود بالنظام "نظام الأسباب" الذي بموجبه تلزم معرفة حدٍ معرفةً سابقةً لزوماً ضرورياً وإذا لم ينتج النظام المفروض افتراضنا نظاماً آخر إلى أن نصل إلى النظام الملائم وهنا يتدخل العقل إذ لا يقوم العلم إلا بالنظام.

والمقصود بها القيام بإحصاءات كاملة ومراجعات شاملة في كل مسألة.

هذه القاعدة تمكن من تحقيق القاعدة السابقة، فإنها ترمي إلى استيعاب كل ما يتصل بمسألة معيَّنة وترتيب العناصر التي يتوصل إليها، وهي تفيد في التحقق من صدق النتائج فإذا رتبنا الحدود وانتقلنا بنظام من حد إلى آخر قام هذا الانتقال مقام حدس العلاقة بين نتيجة ومبدئها، وهنا نستقصي عن كل ما يكتنف أي جزء من المسألة من غموض حتى نشبعه بحثاً وتنقيباً فلا نتحول إلى الجزء الثاني إلا بعد أن ننتهي من الجزء الأول في البحث.

المهم في منهج ديكارت انه اختار الطريقة الرياضية وخصوصاً طريقة الجبر لمعرفة جميع العلوم. وكان في ذلك تسهيل جديد سبب اكتشافات علمية هائلة، ولكن بالرغم من ذلك ومن اكتشافات ديكارت العلمية التي تمت على ضوء منهجه الجديد لم يزل في منهج ديكارت العديد من النواقص التالية[25]:

1- لم يركز ديكارت في منهجه على دور التجربة في فهم الحقائق، مما صبغ منهجه بالصبغة الصورية. واليوم يعد هذا المنهج من المناهج الصورية التي أضيفت إليها متممات كثيرة وأكملتها.

2- لا شك أنه من الأفضل تبسيط المسائل إلى درجة يسهل علينا البحث عنها، لكنه بالرغم من ذلك قد يوصلنا إلى طرق مسدودة.. فمثلا، لو أردنا البحث عن حقيقة الوجود أو العدم، لا نصل إلى نتيجة.. فليس الأمر كما ذكر ديكارت دائماً بأنه في سبيل البحث عن الحقائق لا بد من تبسيطها إلى آخر درجة ممكنة، لأن العلم بالبسائط أسهل من العلم بالمركبات. كلا فبعض البسائط العلم بها مستصعب.

---

25 - انظر المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه / محمد تقي الدين المدرسي، دار البيان بيروت لبنان.

3- ثم إن العلوم في لحظة وحدتها في جهة تختلف في جهات عديدة، وليس من الصحيح وضع منهج واحد لجميع العلوم، كما تحاول ذلك ديكارت، ولقد تنبه المتأخرون إلى مدى الفرق في العلوم عن بعضها البعض، فوضعوا لكل واحد منها منهجاً بعد الإشارة إلى المنهج العام الذي يشمل جميع العلوم.

الشك بين الغزالي وديكارت

هذه هي رحلة ديكارت مع الفلسفة، وهذا هو المنهج الديكارتي الذي يبين القواعد العملية التي تجب اتباعها لإقامة العلم، وعلى اعتبار أننا لن نتتبع جميع أفكار ديكارت فإننا سنركز على نقطة أساسية هي:-

يتمثل هدف الفلسفة الرئيس في التوصل إلى الحقيقة ومعرفتها معرفة يقينية مطلقة وبالرغم من أنه لا يوجد شيء أقدم من الحقيقة كما يقول ديكارت إلا أنها لا يمكن أن تؤخذ ببساطة عن طريق التقليد، وقد اتخذ ديكارت الشك المنهجي طريقاً للوصول إلى الحقيقة، والشك المنهجي تختلف عن الشك المذهبي أو الإرتيابي في أنه لا ينكر الحقيقة كما ينكرها الشك الإرتيابي، والشك المنهجي كطريقة فلسفية ليس مفروشاً بالورود والرياحين، إنما هو طريق مملوء بالعقبات والصعاب.

إذن فلا بد من تحقق شروط معينة قبل السير في هذا الطريق حتى يأمن المرء العثار أثناء سيره فيه.

هذه الشروط هي:-

* الاستقلال العقلي.

* اليقين المطلق.

حرص ديكارت على إزالة كافة العقبات التي تحول بينه وبين الرؤية الفلسفية المعتمدة على نور العقل الفطري، وفي ذلك يقول " ...فإنني تعلمت ألا اعتقد اعتقاداً جازماً في شيء ما بحكم التقليد أو العادة وبذلك تخلصت شيئاً فشيئاً من كثير من الأوهام التي تستطيع أن تخمد فينا النور الفطري وتنقص من قدراتنا على التعقل.

يوصي ديكارت كل باحث عن الحقيقة برفض كل علم لا يكون واضحاً وضوحاً مطلقاً، وهكذا بدأ ديكارت بفحص كل الآراء التي لديه بهدف البحث عما إذا كان يوجد بين هذه الآراء معارف حقيقية لا يمكن أن يتطرق

إليها الشك بحال من الأحوال وهنا تجب التخلي عن كل معرفة يكون فيها للشك مجال فلا يتبقى في النهاية إلا المعارف اليقينية، ويشبه ديكارت ذلك بما يفعله المهندس عندما يريد أن يقيم بناءً ثابتاً حيث يعمد إلى الحفر في المكان المطلوب إقامة البناء عليه، ويقوم بإزالة كل الرمال والمخلفات حتى يصل في النهاية إلى الأرض الصلبة فيقيم عليها بناءه الراسخ[٢٦]

تتمثل حركة الشك عند ديكارت في المراتب التالية:-

1- الشك في المعارف الحسيَّة.
2- الشك في المعارف العقليَّة.
3- الشك في الواقع بصفة عامة، وما يتصل بذلك من حجة المنام وتصور شيطان ماكر أو إله مضل.

انه الشك المطلق الذي لا يبقي في أثناء الشك إلا على الشاك نفسه فقط.[٢٧]

[٢٦] - انظر المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت / د. محمود حمدي الزقزوق، ص 70- 73 دار القلم / الكويت 1983م.

[٢٧] - انظر تأملات في الفلسفة الأولى / رينيه ديكارت، ترجمة عثمان أمين ص 70 مكتبة الإنجلو مصريَّة 1951م.

وهكذا بدأ ديكارت شكه المنهجي بالمعارف الحسية وفي ذلك يقول:

"كل ما تلقيته حتى اليوم وآمنت بأنه أصدق الأشياء وأوثقها قد اكتسبته من الحواس غير أني جربت هذه الحواس في بعض الأحيان فوجدتها خداَعة، ومن الحكمة ألا نطمئن كل الاطمئنان إلى من خدعونا ولو مرة واحدة، ويتساءل ديكارت: ولكن هل في وسعي أن أشك في أني جالس هنا على مقربة من النار مرتديا عباءتي؟

تجيب ديكارت على ذلك بالإيجاب، لأنه تحلم أحيانا أثناء نومه أن تجلس تلك الجلسة، بينما هو في الواقع يكون نائماً في فراشه.

أما عن شكه في المعارف العقلية فيتساءل ديكارت عما إذا كانت توجد هناك معارف عقلية صادقة سواء كان الإنسان نائماً أم مستيقظاً؟

تجيب قائلاً: إنه لا يمكن أن يقال: شيء يقيني عن الوجود العيني للأشياء وبذلك يكون علم الطبيعة والفلك والطب معرضة للشك القوي فيها، لكن الحقائق الرياضية تبدو لديكارت أنها مشتملة على يقينٍ لا سبيل إلى الشك فيه.

أما عن شكه في الواقع كله وما يتصل به من حجة المنام وتصور شيطان ماكر أو إله مضل، فإذا كان التأمل في موضوع النوم واليقظة قد أبقى ديكارت على يقينه في القضايا الرياضية فان هذا اليقين يهتز ويتعرض للشك

القوي عندما يفكر ديكارت في أن الله قد يتسبب في أن أخطئ عندما أشتغل بالرياضيات، ولكن إذا كان هذا لا يتفق مع كرم الله ورحمته ويقع الخطأ فربما كان هناك شيطان ماكر يستخدم كل ما أوتي من قوة لإضلالي.

ولهذا يكون ديكارت قد وصل إلى ما يسمى بالشك الميتافيزيقي الذي انتهى به إلى الشك في كل شيء فقد أصبح يشك في كل ما كان يعتبر قبل ذلك صادقاً.[٢٨]

ولكن ديكارت يرفض أن يظل قانعاً راضياً بشكه فقد شعر وكأنه مسافر ضل طريقه في الغابة وعليه إن لم يتمكن من الوصول إلى النقطة التي يرغب في الوصول إليها بالضبط فعليه على الأقل أن ينتهي إلى موضع أفضل من وسط الغابة.

وهكذا أخذ ديكارت من شكه بداية إيجابية لا نهاية سلبية وسيتضح لنا ذلك من خلال الحل الذي تغلب به ديكارت على الشك.

على الرغم من أن ديكارت قد سار في كل دروب الشك إلى أن انتهى إلى الشك المطلق، إلا أنه قد توصل في النهاية إلى اليقين المطلق الذي لا يمكن أن يساوره الشك بأي حال من الأحوال، ويتمثل هذا الأمر في اليقين التام بأنه

---

[٢٨] - انظر المنهج الفلسفي ص81

موجود، وفي ذلك يقول: " أنا كائن وأنا موجود، هذا أمر يقيني، ولكن إلى متى؟

أنا موجود ما دمت أفكر، فقد تحصل أني متى انقطعت عن التفكير تماماً انقطعت عن الوجود ...، وإذاً ما أنا على التدقيق إلا شيئاً مفكراً". [٢٩]

يتضح لنا من هذا النص أن وجود الذات ليس شيئاً آخر غير الفكر والفكر بدوره هو العقل أو الروح، هذه المعرفة التي توصل إليها ديكارت ولخصها في صيغة " أنا أفكر فأنا موجود " يسميها بالمعرفة الأولى.

يبين ديكارت أن للمعرفة الأولى علامة بارزة تدل عليها ، هذه العلامة هي الوضوح والتميز ، وبناءً على ذلك يعتقد ديكارت أنه يستطيع أن يقرر قاعدة عامة تتمثل في أن كل ما يتصوره واضحاً جداً فهو صادق. [٣٠]

لكن بالرغم من ذلك فإن هذه القاعدة لم تجد بعد التبرير الميتافيزيقي وهو احتواؤها على مبادئ المعرفة (الوضوح والتميز) ومن هنا فإن التأمل في هذه

---

[٢٩]– انظر التأملات ص 96.

182– انظر التأملات ص124.

القاعدة التي وضعها ديكارت لم يصل إلى نهايته، إذن فهو لم يصل بعد إلى المبدأ الأول الذي يؤسس المعرفة ويمنحها اليقين .

وهكذا يظهر الشك الميتافيزيقي من جديد في مركز التأمل، ويعمل ديكارت من جديد للتغلب عليه، فيتجه إلى بحث مشكلة الإله المضل لكي يدفع الشك الميتافيزيقي عن نفسه دفعاً تاماً، لذلك نجده يقول: "...ولكن يلزمني لكي يتسنى لي أن أدرأه – الشك الميتافيزيقي – درءاً تاماً أن انظر في وجود اله عندما تسنح الفرصة لذلك، فإذا وجدت أن هناك إلهاً فلا بد من أن أنظر: هل من الممكن أن يكون مضلاً؟ بدون معرفة هاتين الحقيقتين لا أرى سبيلاً إلى اليقين في شيء أبداً ."[31]

يرى ديكارت أن فكرة الله قد غرست في الإنسان عندما خلقه، وفي ذلك يقول:" ...والحق أنه لا ينبغي أن أعجب من أن الله حين خلقني غرس فيَّ هذه الفكرة لكي تكون علامة للصانع مطبوعة على صنعته ..."[32]

183–انظر التأملات ص96.

184–التأملات ص155 .

فإذا تحققت للإنسان معرفة الذات بصورة تامة، وأدرك أن أخص خصائص الإنسان يتمثل في الدافع نحو الكمال، فإنه حينئذ يعرف حقيقتين في وقت واحد:

الأولى:- تتمثل في أنه شيء ناقص ويعتمد على غيره.

الثانية:- أن هذا الموجود الذي يعتمد عليه يملك بالفعل – إلا ما لا نهاية – كل الكمال.

وهكذا يتضح لنا أن معرفة الذات على هذا النحو تتضمن معرفة وجود الله.

يقول ديكارت:" ...وإني أتصور هذه المشابهة المتضمنة لفكرة الله بعين الملكة التي أتصور بها نفسي، أي أني حين أجعل نفسي موضع تفكيري لا أتبين فقط أني شيء ناقص، غير تام، ومعتمد على غيري، ودائم النزوع والاشتياق إلى شيء أحسن وأعظم مني، بل أعرف أيضاً وفي الوقت نفسه أن الذي اعتمد عليه يملك في ذاته كل هذه الأشياء العظيمة التي أشتاق إليها، والتي أجد في نفسي أفكاراً عنها، وأنه يملكها لا على نحو معين أو بالقوة فحسب، بل يتمتع بها في الواقع وبالفعل وإلى غير نهاية، ومن ثم أعرف أنه هو الله" .[٣٣]

185- التأملات ص156،155 .

يرى ديكارت أن معرفة الله معرفة حقه لا يستطيع أن يتوصل إليها إلا فكر متحرر من الأحكام السابقة، ومن الصور الحسية، وفي ذلك يقول : " أما فيما يتعلق بالله، فلو لم يكن فكري مشغولاً بأحكامه السابقة ولو لم يكن فكري منصرفاً على الدوام إلى صور الأشياء الحسية، لم يكن هناك شيء أعرفه بأسرع ولا أيسر مما أعرف الله"[٣٤]، والشك المنهجي – في كل علم لا يتصف بالوضوح المطلق – إذا أجرى بكل خطواته، وما يترتب عليها من نتائج، فإنه لا مناص له من أن يقف في خطوته الأخيرة أمام ذات المتأمل نفسه، تلك الذات التي إذا عرفت في تناهيها وفي سعيها نحو الكمال فسيتضح أن فكرة وجود الله مطبوعة فيها، هذا الشك هو وحده الذي يمكن أن يقود إلى مكان المعرفة الحقيقيّة التي تعلم أنها مؤسسة في الله الحق الذي هو مصدر كل نور."[٣٥]

186– التأملات ص204 .

187– انظر المصدر السابق ص157 .

دور الكندي في الفلسفة

أول مسلم حاول إستعمال (873 - 805) يعقوب بن اسحاق الكندي كان

، كانت أفكار الكندي متأثرا نوعا ما القرآن في دراسة المنطقي المنهج

من عدة نواحي . نشأ الكندي أرسطو ومعارضا لفكر المعتزلة بفكر

كانت ,المأمون وحضي برعاية الخليفة العباسي بغداد و إستقر في البصرة في

لكن إهتمامه فلسفة و ال العلم و الرياضيات إهتمامات الكندي متنوعة منها

الدين الرئيسي كان

بسبب تأثره بالمعتزلة كان طرحه الفكري دينيا وكان مقتنعا بأن حكمة

تطغى على إدراك وتحليل الإنسان الوحي النابعة من محمد الرسول

هذا الرأي الذي لم يشاركه فيه الفلاسفة الذين ظهروا بعده . لم فيلسوف ال

فقط بل كان تحاول الوصول إسلام يكن إهتمام الكندي منصبا على دين ال

إلى الحقيقة عن طريق دراسة الأديان الأخرى وكانت فكرته هو الوصول إلى

كان الخط الفكري الحقيقة من جميع المصادر ومن شتى الديانات و الحضارات

الرئيسي للكندي عبارة عن خط ديني إسلامي ولكنه إختلف عن علماء

وإنما خطى خطوة إضافية نحو سنة و ال القرآن الكلام بعدم بقاءه في دائرة

دراسة الفلسفة اليونانية وقام بإستعمال فكرة أرسطو والتي كانت مفادها ان

وإن كانت تبدو عملية لا متناهية فإن مصدرها الثبات وإن هذه حركة ال

الكينونة الثابتة هي التي حولت الثبات إلى حركة فقام الكندي بطرح فكرة مشابهة ألا وهي إن لا بد من وجود كينونة ثابتة وغير متحركة لتبدأ نقطة إنطلاق حركة ما . كان الكندي لحد هذه النقطة موافقا لأرسطو ولكنه ومن لتكملة فكرته عن القرآن هذه النقطة أدار ظهره لفكر أرسطو ولجأ إلى لكن هو الثابت وإن كل المتغيرات نشأت بإرادته الله الخلق و النشوء وإقتنع بأن الفلسفة التقليدية اليونانية كانت لاتعترف بهذه الفكرة على الإطلاق وعليه فإن الكندي حسب تعريف المدرسة الفكرية اليونانية لايمكن وصفه حاول الشاغم فكري حقيقي ولكنه كان ذو تأثير على بداية تيار فيلسوف ب و في عصره (عصر المعتصم) سيحاول الكندي ميتافيزيقيا بين الحقيقة الدينية و ال الأفلاطونية و الهرمسية أن ينخرط في معركة "نصرة العقل" ضد أفكار لذلك سنجده يؤلف "الرد على المنانية و المثوية" و سيرفض نظرية المحدثة الهرمسية و الأفلاطونية المحدثة عن وجود جملة من العقول السماوية (و هي الطريقة التي تجعل لها الهرمسية وسائط بين العقل الكلي أو العقل العاشر الفعال التي تجعل معرفة الإنسان قابلة للحصول نظرية الفيض و الإنسان) و هي أساس يرفض الكندي هذا الاتصال و يميز بين "علم .[2] الفيض أو الغنوص عن طريق الرسل" الذي تحدث عن طريق الوحي (الوسيلة الوحيدة بين الله و الإنسان) و "علم سائر البشر" الذي لا تحدث إلا عن طريق البحث و الاستدلال و الاستنتاج . في مجال الوجود و على عكس الفلاسفة اللاحقين سيثنى الكندي فكرة

"حدوث العالم" مستندا إلى مجموعة من المفاهيم الأرسطية : فجرم العالم متناه و الزمان متناه أيضا و الحركة متناهية ، إذا العالم متناه و محدث : حسب تعبير الكندي : " الله هو العلة الأولى التي لا علة لها الفاعلة التي لا فاعل لها المتممة التي لا متمم لها ، المؤيس الكل عن ليس و المصير بعضه لبعض سببا و علة " . و واضح هنا أن أثر الثقافة الإسلامية واضح في كلام الكندي الذي لم يصله الكثير بعد من ترجمات كتب أرسطو .

إضافة لذلك يقرر الكندي أن الحقيقية الدينية و الحقيقة الفلسفية واحدة فلا تناقض بينهما ، غير أن ظاهر النص قد يوحي ببعض الاختلاف إذا لم يعمل العقل في مجال تأويل معقول .

و الخليفة المعتصم بالمقابل سيؤلف الكندي "رسالة في الفلسفة الأولى" ليهديها إلى هي بمجملها تخطئة لموقف الفقهاء و المتكلمين من علوم الأوائل (الفلسفة) و الدعوة إلى الاستفادة لما ورد في علوم الأوائل من علوم مفيدة . الرسالة بمجملها تعتبر دفاعا عن الفلسفة وسط حالة الرفض لكل ما هو أجنبي لكنها لا ترقى إلى تأسيس فهم و ترسيخ الفكر الأرسطي بشكل واضح

.

دور الرازي في الفلسفة

أبو ، فكان راديكالية بصفة أكثر حزما و الكندي تميز الجيل الذي ظهر بعد

الذي وصف بكونه ذو تيار فكري رفض (923 - 864) بكر الرازي

ورفض في نفس الوقت عقل في شؤون ال دين إقحام ال

الغنوصية أو وكان فكره أقرب إلى ميتافيزيقيا لل أرسطو نظرة

عبارة مادة حيث قال الرازي إن من المستحيل ان يكون منشأ ال ((العارفية

ورفض الرازي ايضا فكرة والتي كانت مفادها ان الحركة روحية عن كينونة

وإن كانت تبدو عملية لا مشاهية فإن مصدرها الثبات ورفض في نفس الوقت

و النبوة وحي تحاليل علماء الكلام عن ال

هي الطريقة الوحيدة للوصول المنطقي كان الرازي مقتنعا إن التحليل العقلي و

وعليه فإن الكثير من المؤرخين لايعتبرون الرازي مسلما بالمعنى المعرفة إلى

ويرى الكثيرون انه كان الإنعطافة الحقيقية الأولى نحو للمسلم التقليدي

و الفيلسوف كما كان يعرف في الحضارة اليونانية. كان الرازي طبيبا فلسفة ال

وكان جريئا في مناقشة التيار الفكري ايران بارعا ومديرا لمستشفى في الري في

الذي سبقه وكان مؤمنا إن الفيلسوف الحقيقي لايستند على تقاليد دينية بل تجب

عليه التفكير بمنآى عن تأثير الدين وكان مقتنعا إن الإعتماد على الدين غير

مثمر لإختلاف الأديان المختلفة في وجهات النظر حول الخلق وماهية الحقيقة

أكبر نقد تم توجيهه إلى الرازي كان نقدا عميقا جدا بالرغم من بساطته

البسيط العميق كان إذا كانت الفلسفة الطريقة الوحيدة للوصول إلى الحقيقة النقد و

فماذا عن عامة الناس او الناس البسطاء الغير قادرين على التفكير الفلسفي هل

يعني هذا بأنهم تائهون للابد ، يأتي أهمية هذا النقد بسبب كون الفلسفة في المجتمع

الإسلامي ولحد هذا اليوم مرتبطة بطبقة النخبة وباشخاص إتسموا بذكاء عالي

وهذا كان مناقضا لمفهوم الأمة الإسلامية الواحدة والأفكار الروحية المفهومة

من قبل الجميع وليس البعض

دور الفارابي في الفلسفة



.كازاخستان كما يظهر على عملة الفارابي

وللفلسفة بصورة عامة وكان للرازي بدأ الفارابي من من نقطة الإنتقاد الموجهة

للإنسان البسيط الذي يرى **فائدة الفلسفة في تنظيم الحياة اليومية** النقد عبارة عن

الفلسفة شيئا بعيدا كل البعد عن مستوى أستيعابه ولاتجد في ذلك النوع من

أبو نصر محمد المناقشات اي دور عملي ملموس في حياته اليومية . حاول

تضييق حجم الفجوة تركستان الفيلسوف من **(950 - 874)** الفارابي

ويعتبره البعض رائدا في هذا المجال حيث حاول في **الفلسفة** البسيط و المسلم بين

كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" التطرق إلى

المتعلقة بالإسلام. في كتاب "الجمهورية" السياسية و الإجتماعية القضايا

فكرة إن المجتمع المثالي تجب ان يكون قائده فيلسوفا تحكم أفلاطون طرح

وتبسيطها لتصبح مفهومة من قبل الإنسان البسيط منطق وال عقل حسب قوانين ال

. من هذه الفكرة حاول الفارابي ان يطرح فكرته حول إن

كان بالضبط ما حاول أفلاطون ان يوضحه عن صفات قائد "المجتمع محمد الرسول

عليا وإيصالها إلى روحية الفاضل" لقدرته حسب تعبير الفارابي من تبسيط تعاليم

البسيط إنسان ال

لهذه النظرة إبتعد الفارابي كليا عن مفهوم الخالق في الفلسفة اليونانية الذي كان

بعيداً كل البعد عن هموم الإنسان البسيط والذي لم تخاطب الإنسان يوما،

في نقطة إن قرار الخلق لم يكن أرسطو ولكن الفارابي ضل ملتقيا مع فكر

عبثيا ولا منسرعا . إستخدم الفارابي فكرة النشوء اليونانية التي كانت تختلف عن

فحسب النظرية اليونانية فإن النشوء يبدأ من التوحيدية فكرة الخلق في الديانات

كينونة أولية ثابتة ولكن سلسلة النشآت تخضع لقوانين طبيعية بحتة وليست

من النظرة التوحيدية الفكرة حاول الفارابي تطويع هذه إلهية لقوانين دينية او

فإنه إمتداد لسلسلة الأرض للخلق فقال إن الإنسان بالرغم من منشأه على هذه

من أطوار النشوء التي بدأت من المصدر إلى السماء العلى إلى الكواكب

وإن الإنسان له القدرة بأن يزيل أتربة هذه التراكمات من القمر و الشمس و

النشوء لكي يرجع إلى الخالق الأولي و كان هذا التحليل بالطبع مخالفا

عن خلق الإنسان القرآن لفكرة

الكثير من الدراسات تعتبر الفارابي أهم من استطاع إيصال و شرح علوم

المنطق بالعربية ، بالمقابل سنجد أن الفارابي كان يشغله هاجس الوحدة و

التوحيد في ظل دول و إمارات إسلامية متفرقة في عهد الدولة الحمدانية ، كان

الفارابي يتطلع لتوحيد الملة عن طريق توحيد الفكر لذلك سنجده تحاول التوحيد

و سيحاول ان تجمع بين رأي كتاب الحروف بين الأمة (الشريعة) و الفلسفة في

و سنجده أيضا , الجمع بين الحكيمين الحكيمين : أفلاطون و أرسطو في كتاب

تحاول أن يدخل العرفان أو الغنوص في منظومته الفكرية الكندي عكس

فيقبل نظرية العقول السماوية و الفيض لكن العرفان لا يتحقق عند الفارابي

بتنيجة النفس و التأمل بل المعرفة و السعادة (الصوفية العرفانية) هي نتيجة المعرفة

عن طريق البرهان . و كما في نظرية الإفلاطونية المحدثة : العقل الأول الواجب

الوجود لا تحتاج شيئا معه بل يفيض وجوده فيشكل العقل الثاني فالثالث حتى

العقل العاشر التي يعطي الهيولى و المادة التي تتشكل منها العناصر الأربعة

للطبيعة : الماء و الهواء و النار و التراب . و الدين و الفلسفة تخبرانا الحقيقة

الواحدة فالفلسفة تبحث و تقرر الحقائق و الدين هو الخيالات و المثالات التي

تتصور في نفوس العامة لما هي عليه الحقيقة ، و كما تتوحد الفلسفة مع الشريعة و

على غرار تركيب الكون و العالم المدينة الفاضلة الملة كذلك تجب أن تبنى

بحيث تحقق النظام و السعادة للجميع . هذا كان حلم الفارابي المقتبس من فكرة المدينة الفاضلة لأفلاطون

كتاب الحروف

للفارابي أهمية خاصة بين أعماله و يعتبر الكتاب بحثا في كتاب الحروف تحتل الفلسفة الأولى ، إضافة إلى نقاش علماء اللغة و الكلام حول الكثير من الإشكاليات التي كانت تتعلق أساسا بعلاقة اللغة و المنطق و إشكالية و تشريع الكلي اللفظ/المعنى عن طريق محاولة استنتاجية منطقية لتأسيس مفهوم في البيئة الإسلامية التي كانت رافضة لها . تحاول الفارابي بداية المنطق دور شرح كيفية تكون المعرفة بدءا من الإحساس فالتجربة فالتذكر فالفكرة من ثم وبين الفكرة و نشأة العلوم يضع الفارابي مرحلة . نشأة العلوم العملية و النظرية نشوء اللغة : فبعد تولد الفكرة عند الإنسان تأتي الإشارة ثم التصويت (إخراج أصوات معينة) و من تطور الأصوات تنشأ الحروف و الألفاظ (و تختلف النطق حسب الجماعات البشرية و فيزيولوجيتها و بيئتها) و هكذا تتشكل الألفاظ و الكلمات : المحسوس أولا ثم صورته في الذهن ثم اللفظ المعبر عنه . في مرحلة لاحقة تتكون العبارات و التعابير من دمج الكلمات و الألفاظ لتعبر ليس فقط عن الأسياء بل عن العلاقات التي تربط بينها . الفارابي هنا يستخدم أسلوب برهانيا ليحدد العلاقة بين اللفظ و المعنى و يقرر أسبقية المعنى على اللفظ (مخالف

بذلك لمدرسة أهل الكلام الذين يعطون الأسبقية للفظ على المعنى) . و بنفس السياق أيضا يقرر أن نظام الألفاظ (اللغة) هي محاولة لمحاكاة نظام الأفكار (في الذهن) و ما نظام الأفكار في الذهن إلا محاولة لمحاكاة نظام الطبيعة في الخارج إضافة إلى ذلك فقد تقرر نتيجة تحليل من علاقات بين الأشياء الفيزيائية المحسوسة الفارابي أن هناك نظامين : نظام للألفاظ تحاول محاكاة ترتيب العلاقة بين المعاني في النفس، و نظام آخر مستقل للمفهومات و المعقولات تحاول محاكاة ترتيب الأشياء الحسية في الخارج الفيزيائي . و من هنا ضرورة وجود علمين : علوم اللغة أو علم اللسان الذي يعنى بص ألفاظ اللغة و علاقاتها مع مدلولاتها و معانيها . و علم المنطق الذي يعنى بترتيب العقل للمفاهيم و طرق الاستنتاج السليم للقضايا من البدهيات أي قواعد التفكير السليم.

يلي ذلك حسب ترتيب الفارابي مرحلة جمع اللغة و صون الألفاظ من الدخيل و الغريب ثم تقنين اللغة عن طريق وضع القواعد التي تضبط طريقة كتابتها و نطقها (نشأة علوم النحو) ، و هكذا تتطور ما يمكن تسميته بالعلوم العامية .

يترافق ذلك مع تطور للعلوم العملية من قياس و تقنية ، و من ثم سيتلو ذلك نشأة العلوم القياسية التي تعرف بالعلوم الطبيعية ، هي العلوم نحق ضمن المفهوم الأرسطي الذي يتبناه الفارابي أيضا أي علوم الرياضيات و المنطق و لأسلوب القياسي الاستنتاجي . فتتميز الطرق الاستدلالية : الخطبية و الجدلية و السفسطائية و التعاليمية (الرياضية) و أخيرا البرهانية و يتضح أن المعرفة اليقينية

ليليها بعد الذلك **الفلسفة** تتحصن في الطرق البرهانية ، و هكذا تتشكل

فحسب الفاربي : الفلسفة تجب **الملة** أو الدين أو بمصطلح الفارابي نشأة **الشريعة**

أن تسبق الملة و ما الملة (الشريعة) إلا وسائل خطبية للجمهور و العوام لنقل

الحقائق التي نتوصل لها عن طريق الفلسفة

لكن في بعض الحالات (و يقصد هنا حالة الأمة الإسلامية) لا تتشكل الفلسفة

في مرحلة مبكرة بل يتشكل الدين بشكل مسبق و من هنا تحصل التعارض

بين تأويلات الدين و تاويلات الفلسفة و واجب الفلاسفة تبيين الحقائق بحيث يبدو

ما تقرره الملة ليس إلا مجرد مثالات لما تقرره الفلسفة

إخوان الصفا



في النصف البصرة في اخوان الصفاء تحت تأثير الفكر الإسماعيلي إنبثقت جماعة

الثاني من القرن الرابع الهجري وكانت إهتمامات هذه الجماعة متوعة وتمتد من

وقاموا بكتابة فلسفتهم عن طريق سياسةو ال فلكإلى ال الرياضيات و علمال

ويعتبر البعض هذه الرسائل الأندلس ٥٢ رسالة مشهورة ذاع صيتها حتى في

بمثابة موسوعة للعلوم الفلسفية ، كان الهدف المعلن من هذه الحركة "التظافر

للسعي إلى سعادة النفس عن طريق العلوم التي تطهر النفس" للإطلاع على نبذة

من الأسماء المشهورة في هذه . مختصرة من رسائل إخوان الصفا إقرأ هذا الرابط

الحركة كانت أبو سليمان محمد بن مشير البستي المشهور بالمقدسي، وأبو الحسن

علي ابن هارون الزنجاني

تأثرت رسائل إخوان الصفا بالفلسفة اليونانية والفارسية والهندية وكانوا

يأخذون من كل مذهب بطرف ولكنهم لم يتأثروا على الإطلاق

و الإسماعيليين في نقطة الأصل الفارابي وإشتركت مع فكر الكندي بفكر

يبدأ من الله كونوكان فكرهم عن منشأ ال الله السماوي للأنفس وعودتها إلى

ثم إلى النفس ثم إلى المادة الأولى ثم الأجسام و الأفلاك و العناصر عقلثم إلى ال

فكان نفس الإنسان من وجهة نظرهم جزءا حيوانو ال نباتوالمعادن و ال

عند موتمن النفس الكلية التي بدورها سترجع إلى الله ثانية يوم المعاد . وال

إخوان الصفاء يسمى البعث الأصغر، بينما تسمى عودة النفس الكلية إلى الله البعث

وكان إخوان الصفا على قناعة إن الهدف المشترك بين الأديان و .الأكبر

الفلسفات المختلفة هو أن تتشبه النفس بالله بقدر ما يستطيعه الإنسان

كانت كتابات إخوان الصفا ولاتزال مصدر خلاف بين علماء الاسلام وشمل

الجدل التسائل حول الإنتماء المذهبي للجماعة فالبعض إعتبرهم من أتباع

وذهب باطنية والبعض الآخر إعتبرهم من نتاج المدرسة ال المعتزلية المدرسة
ولكن إخوان الصفا أنفسهم زندقة البعض الآخر إلى حد وصفهم بالإلحاد و ال
قسموا العضوية في حركتهم إلى ٤ مراتب

- مَن يملكون صفاء جوهر نفوسهم وجودة القبول وسرعة التصور. ولا يقل عمر العضو فيها عن خمسة عشر عامًا؛ ويُسمَّوْن بالأبرار والرحماء، وينتمون إلى طبقة أرباب الصنائع.

- مَن يملكون الشفقة والرحمة على الأخوان. وأعضاؤها من عمر ثلاثين فما فوق؛ ويُسمَّوْن بالأخيار الفضلاء، وطبقتهم ذوو السياسات.

- مَن يملكون القدرة على دفع العناد والخلاف بالرفق واللطف المؤدِّي إلى إصلاحه. ويمثل هؤلاء القوة الناموسية الواردة بعد بلوغ الإنسان الأربعين من العمر، ويُسمَّوْن بالفضلاء الكرام، وهم الملوك والسلاطين.

- المرتبة الأعلى هي التسليم وقبول التأييد ومشاهدة الحق عيانًا. وهي قوة الملكية الواردة بعد بلوغ الخمسين من العمر، وهي الممهِّدة للصعود إلى ملكوت السماء؛ وإليها ينتمي الأنبياء.

كتاب الإشارات لإبن سينا

(1037 - 980) ابن سينا وصلت الفلسفة الإسلامية إلى إحدى قممها على يد
وتأثر منذ صغره بفلسفة "بخارى" الذي ولد لعائلة خراسانية في إحدى قرى

لحاجة إلى التأقلم فلسفة أدرك ابن سينا إن ال . الإفلاطونية المحدثة الفارابي و

مع متغيرات الإمبراطورية الإسلامية الذي أصبح فيه الخليفة بعيداً كل البعد عن

مطابقة الفارابي وإعتبرها أفلاطون صفات قائد المدينة الفاضلة التي دعى إليها

كان ابن سينا مقتنعا ان الرسول محمد هو أرفع شأنا من . محمد لصفات الرسول

الفيلسوف لكونه معتمدا على الإتصال المباشر بالمعرفة الإلهية ولكنه وفي نفس

الوقت كان معاديا لفكرة الأيمان الأعمى حيث كان ابن سينا متأثرا

والأدلة للوصول إلى ماهية الخالق منطق و ال عقل بإستعمال ال أرسطو بفكر

لكي تحرر مسلم بل إعتبر ابن سينا إستعمال هذه الوسائل واجبا على كل

ومن الجدير بالذكر ان ابن سينا لم يكن عابدا أساطير فكره من الخرافة و ال

متزهدا حيث ان هناك مصادر تشير إلى وفاته وهو في الثامنة و الخمسين من

. نبيذ العمر لإفراطه في شرب ال

طرح ابن سينا فكرته في الإثبات العقلي على وجود الخالق التي تجب ان تبدأ

لتوضيح الشجرة أولا وأعطى مثال إنسان حسب رأيه بفهم طريقة تفكير ال

فكرته. فالشجرة وحسب مثال ابن سينا تتألف من جذر و جذع و اوراق

ولحاء وعندما تحاول الإنسان فهم موضوع معين فيجب عليه تقسيم الموضوع إلى

هذه لحد التوصل إلى جزء غير قابل تقسيم عدة أقسام ثانوية ويتوقف عملية ال

للقسمة وسوف يساعد هذه الطريقة حسب رأي ابن سينا في الوصول إلى جوهر

المسألة التي قد تم تعقيدها لأسباب خارجية

وإن كانت تبدو عملية لا حركة كان ابن سينا موافقا لفكر أرسطو بأن ال

مشاهية فإن مصدرها الثبات وإن هذه الكينونة الثابتة هي التي حولت الثبات إلى

كله عبارة كون حركة وأضاف ابن سينا بان إنعدام المحرك الأولي معناه ان ال

ولكن الكون ليس بفوضى وعليه فإن خلقه من الأساس كانت فوضى عن

منظمة ورجع ابن سينا إلى فكرة تبسيط الأشياء إلى أجزاءها الأولية البسيطة

غير فكرة هي البساطة نفسها حيث ان ال الله لغرض فهمها فقال ان الله فكرة

قابلة لتقسيم او تفريع أكثر

قدم ابن سينا طرحه الفكري عن الخلق و النشوء الذي كان مشابها لفكرة

الإفلاطونية المحدثة عن الفضاءات العشرة او السماوات العشرة المتسلسلة لنشوء

الكون التي تفصل الإنسان عن الله وركز على الطبقة الأخيرة او الجسر الرابط

بين الحياة الدنيا و السماء العلى وقال ان هذا الجسر عبارة عن الوحي

إلى الرسول محمد. في سنواته الأخيرة إنكب ابن سينا على كتابة جبريل من

كتابه المشهور كتاب الإشارات حيث كان هناك في هذا الكتاب توجه واضح

وكان لهذا الكتاب الإشراق وفيه ذكر مصطلح الفلسفة المشرقية وصريح نحو

يحيى السهروردي أعظم الأثر في نشوء المدرسة الفكرية الإشراقية على يد



ملصق لفيلم وثائقي عن الغزالي

التعمق في فائدة (1058 - 1111) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي بدأ

من الأساس في إثبات او نفي الخالق ،كان فلسفةوال العقلي و المنطقي التحليل

الغزالي باحثا من الطراز الرفيع حيث تولى وهو في الرابعة والثلاثين من عمره إدارة

نظام السلجوقي وكان الهدف الرئيسى للوزير بغداد المدرسة النظامية في

لكن طموح الإسماعيلي من هذا التعيين هو قيام الغزالي بالتصدي للفكر الملك

الغزالى لم يتوقف عند هذه الرغبة الضيقة للوزير السلجوقي حيث أن بحثه عن

اليقين المطلق عن طبيعة الخالق دفعه إلى التعمق في دراسة جميع المذاهب

الفكرية والتوجهات الفلسفية وإنتهى به البحث إلى الإستنتاج إن جميع الفلسفات

والمدارس الفكرية السابقة قد فشلت في إثبات وجود الخالق لكون فكرة

الخالق غير خاضعة للقياس من الأساس وأعلن في كتابه "تهافت الفلاسفة" فشل
الفلسفة في إيجاد جواب لطبيعة الخالق وصرح إن الفلسفة يجب ان تبقى مواضيع
و الرياضيات و طب إهتماماتها في المسائل القابلة للقياس و الملاحظة مثل ال
وإعتبر الغزالي محاولة الفلاسفة في إدراك شيء غير قابل للإدراك بحواس فلك ال
الإنسان منافيا لمفهوم الفلسفة من الأساس

كان لتعمق الغزالي في دراسة التيارات الفكرية و الفلسفية السابقة دور سلبي
فبدلا من إقترابه نحو اليقين بالخالق زاد إقترابه من الشك وإنتهى به الأمر
وترك مهنة التدريس وكان في تلك الفترة من حياته مقتنعا كآبة بالإصابة بمرض ال
ان الدليل الوحيد للوصول إلى اليقين بشأن وجود الخالق هو ملاقاته وجها لوجه
للخروج من هذه الأزمة بدأ الغزالي تدريجيا يقتنع إن هناك . موت بعد ال
لايمكن تجاهله وبغض النظر عن منشأ إنسان غير ملموس في ال روحيا جانبا
هذا الجانب فإن هناك فصلا واضحا بين ما أسماه "عالم الشهادة" و"عالم الملكوت"
مع الجزء المعنوي الغير الفيزياء ويقصد به الجزء الظاهر المحسوس والخاضع لقوانين
الملموس

الجزء المرئي من قوانين إستخلص الغزالي إلى فكرة أنه من المستحيل تطبيق
الإنسان لفهم طبيعة الجزء المعنوي وعليه فإن الوسيلة المثلى لفهم الجانب الروحي
للوصول إلى اليقين التصوف يجب ان يتم بوسائل غير فيزيائية وإختار الغزالي طريق
بوجود الخالق أثناء الحياة بدلا من الإنتظار إلى ما بعد الموت للوصول إلى الحقيقة .

يظهر الطابع الصوفي للغزالي جليا في كتابه مشكاة الأنوار من خلال تفسيره للآية

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ " والتي تنص على سورة النور ٣٥ من

كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ

شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ

نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ

والى كل جسم الله شَيْءٍ عَلِيمٌ" حيث قال الغزالي إن النور المقصود هنا يشير إلى

المستنير عقل مضيئ آخر مثل المشكاة والنجوم وحتى العقل المستنير لأن ضوء ال

قادر على عبور حاجز الزمن والفضاء وكان الغزالي يقصد بالعقل المستنير العقل

القادر على التخيل و التصور وإدراك إن الجانب الروحي يتطلب نظرة غير

حرفية وغير فيزيائية لفهمها

بهذه النظرة ألغى الغزالى أي دور للفلسفة في إثبات او عدم إثبات وجود الخالق

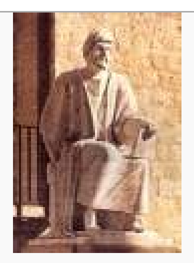
في الوصول إلى اليقين فلسفة من خلال طرحه الفكري بأنه لايمكن إستعمال ال

الذي لايقبل الجدل حول ماهية الله ففكرة الله كانت حسب نظره واقعة خارج

نطاق التفكير المنطقي ولكن هذا التصريح الخطير لم تكن نهاية الفلسفة حيث

حيث الله بإحياء دور الفلسفة في الوصول إلى معرفة قرطبة من ابن رشد قام

إعتبر ابن رشد الفلسفة اعلى مراتب التدين



أحد أهم الفلاسفة المسلمين ، اشتهر في الغرب ,(1126-1198) ابن رشد

.أرسطو خصوصا بشروحاته لكتب و فلسفة

هو إختلاف (1198 - 1126) ابن رشد من المفارقات التأريخية حول

له ، فقد الغرب وجهات النظر حوله بين المسلمين المعاصرين له وبين وجهة نظر

إعتبره الغرب من أهم الفلاسفة المسلمين على الإطلاق حيث ترجمت أعماله إلى

وأثرت أفكاره بشكل واضح على كتابات على عبرية وال لاتينية ال

- 1225) توماس أكويناس ومنهم بالتحديد يهود وال المسيحيين الفلاسفة

1135) موسى بن ميمون و (1280 - 1206) ألبرت الكبير و (1274

بينما لم يلق ابن رشد نفس (1892 - 1823) أيرنست رينان و (1204 -

تحيى الإهتمام من المعاصرين له حيث فضل الفيلسوفان المعاصران له ،

بدلا من منهج ابن ابن سينا و مؤيد الدين العربي إتباع منهج السهروردي

. رشد

كان ابن رشد متعمقا في الشريعة الإسلامية بحكم منصبه كقاضي إشبيلية حيث وحاول التقريب بين فلسفة أرسطو و العقيدة الإسلامية

كان ابن رشد مقتنعا انه لايوجد تناقض على الإطلاق بين الدين و ال فلسفة ال وإن كلاهما يبحثان عن نفس الحقيقة ولكن بإسلوبين مختلفين وقام بالرد على كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي في كتابه المشهور "تهافت التهافت" وأصر على قدرة الفلسفة بإيصال الإنسان إلى اليقين الذي لايتقبل الغزالي على عكس الجدل حول ماهية الله .

شدد ابن رشد على نقطة في غاية من الأهمية كانت غائبة عن بال من سبقوه وغيرها من التيارات الباطنية وال صوفية و ال علم الكلام وهي إن الفلسفة و الفكرية تشكل خطرا على الأشخاص الذين ليس لهم القدرة على التفكير الفلسفي وان الشخص الغير المتعمق او الذي يأخذ بقشرة ال فكرة سوف يتعرض إلى صراعات نفسية و فكرية تؤدي به إلى الشك و التشتت بدلا من اليقين و الثور

في محاولة من ابن رشد لتضييق الفجوة بين الدين و الفلسفة طرح ابن رشد فكرته حول افضل وسيلة لتفسير الدين و الخالق من وجهة نظر فلسفية فقال إن على الفيلسوف القبول ببعض الأفكار الدينية لكي يصبح فعالا في الوصول إلى طبيعة الخالق ومن هذه الأفكار

- وجود الله

- وحدانية الله
- كون الله فريدا من نوعه
- عدالة الله
- موت الحياة بعد ال
- كون خلق الله لل

على سبيل المثال قد ذكر ان القرآن قام ابن رشد بتوضيح فكرته أكثر قائلا ان الله قد خلق الكون ولكنه لم يوضح كيف تم هذا الخلق ومتى تم هذا الخلق و عقل ولهذا فإن القرآن قد فتح الباب على مصراعيه للفيلسوف بان يستعمل ال قمة دين للتعمق في هذه النقطة ولهذا إعتبر ابن رشد التحليل الفلسفي منطق ال التدين وليس منافيا لمفهوم الدين

بعد انتهاء العصر الذهبي للإمبراطورية الإسلامية ، يمكننا ان نقول بشكل عام انه قد ساد نوع من الخمول في الحركة الفكرية و الفلسفية . سادت في المناطق الإسلامية بين معظم الأوساط الدينية فلسفات أكثر ارتباطا بفلسفة الإشراق التي (الملا صدرا) و حكمة المتعالين (محي الدين بن عربي و السهروردي) كانت أساسا تشكل الثقافة و العلم للطرق الصوفية التعبدية التي انتشرت بين سائر الناس .

لكن عودة الاتصال بالغرب بعد بدء الحملات العسكرية الأوروبية على

البلدان الإسلامية أعاد من جديد ضرورة التفكير الفلسفي و طرح

. بين مفكرين كانوا تحاولون الإجابة عن سؤال سبب التخلف النهضة مفهوم

سؤال التخلف سيسيطر على الساحة الفكرية و سيطرحه بداية بعض رجال

شكيب و رشيد رضا و محمد عبده و جمال الدين الأفغاني : الدين مثل

شبلي : إضافة لمفكرين أكثر علمانية أهمهم رفاعة الطهطاوي و أرسلان

و سيبقى هذا السؤال مطروحا بسبب فشل المحاولات . ساطع الحصري ، شميل

التحديثية و التجارب العلمانية للحكومات العربية بعد الاستقلال في تجربة

تحديث البلدان العربية و الإسلامية . سيبقى السؤال مطروحا بأساليب مختلفة

. ماذا خسر العالم بتخلف المسلمين ؟ كتاب أبو الحسن الندوي فمثلا سيؤلف

لكن كل هذه المحاولات يمكن ان نقول أنها كانت تندرج في

خاصة أكثر منها محاولات فلسفية عميقة الفكر السياسي عامة و الفكر إطار

، فأسئلة مثل : ما معنى الوجود و ما هي ماهيته ؟ من النادر أن تبحث فيما

. تعاني أمة ما من مشكلة وجود حقيقة و مشكلة إثبات ذات

النادرة لمسلم في العصور الحديثة هي الفلسفية ربما تكون إحدى المحاولات

الذي صاغ معظم فكره تقريبا بشكل قصائد محمد إقبال تجربة الشاعر المفكر

إضافة لبعض محاضرات في الفكر السياسي . و الأردية الفارسية باللغتين

. تجديد الفكر الإسلامي الإسلامي ، و كتاب فريد من نوعه يدعى

محاولات إعادة قراءة التراث

عربيا ، منذ منتصف الثمانينات و طوال عقد التسعينات سنشهد الساحة الثقافية محاولات جديدة لحل سؤال النهضة المطروح دائما و أبدا و ستأخذ هذه المرة بغية إيجاد إعادة قراءة التراث الإسلامي شكلا فلسفيا أكثر عن طريق محاولة حلول للسؤال العصي عن الحل . قد يرى البعض في هذه المحاولات تجارب لإعطاء الفكر العلماني الغربي جذور تراثية إسلامية و بالتالي إعطاء الفكر الغربي نوعا من المشروعية في الساحة الثقافية الإسلامية ، و قد يراه آخرون محاولة لاستجداء حلول حقيقية و ليس مجرد تلفيق و ذلك من روح الأمة نفسها بحيث تكون النهضة متابعة لتجربتها الحضارية .

إحدى اهم و أوائل هذه التجارب ستكون مشروع عابد الجابري الذي بدأ من نقد العقل اواخر السبعينات في كتاب "نحن و التراث" لكنه سيتكامل في مشروع الذي تألف من أربعة أجزاء : تكوين العقل العربي ، بنية العقل العربي ، العربي العقل السياسي العربي ، و أخيرا العقل الأخلاقي العربي . بالمجمل سيحاول الجابري أن يعيد تفكيك و تركيب التراث الإسلامي ليعين محددات العقل العربي : في الجزء الأول سيدرس ظروف تشكيل العقل العربي و الأنظمة الفكرية التي تشكله ، ثم يتابع في الجزء الثاني ليتابع دراسة النظمة الفكرية الثلاث التي و سيسمى الجابري في البرهان و العرفان و البيان : حددها في الجزء الأول تحليل البنى و الإشكاليات في هذه الأنظمة المعرفية و صداماتها الفكرية و

السياسية متحيزا دوما للنظام البرهاني (و هو بشكل أساسي الفكر الفلسفي الأبرز في تقديم المشروع البرهاني ابن رشد اليوناني تحديدا الأرسطي) معتبرا في الحضارة العربية لكن هذا المشروع البرهاني لم يكتب له النجاح في الأرض الإسلامية لكنه سيتابع تقدمه في الغرب الذين سيتقبلون فكر ابن رشد و هو فكر أرسطي أصيل .

الأهمية الأساسية لمشروع الجابري ستكون في أنه سيكون شرارة تشعل هذه الساحة الفكرية و النقدية في قراءة التراث الفلسفي الإسلامي ، و سيتعرض الجابري لردود من كافة الاتجاهات ، فالاتجاهات العلمانية سيعتبرون أن الجابري بدأ يميل نحو الإسلاموية ، في حين سترد عليه محاولات اخرى بأنه بتبجيله لابن رشد تحاول فقط أن يثبت النظام الأرسطي أي الفكر الغربي .

، لكن دمشق في جورج طرابيشي سيكتبه نقد نقد العقل العربي الذي يعتقد أن ابن رشد طه عبد الرحمن موطن الجابري سيرد عليه المغرب في لم يكن سوى مقلدا لأرسطو و شارحا جيدا لأفكاره و ليس له في الإبداع تجديد المنهج في الأساسية ستكون في كتابه طه عبد الرحمن نصيب . محاول قراءة التراث .

إصلاح العقل في الفيلسوف التونسي بعنوان للمرزوقي ستظهر أيضا دراسة تجليات الفلسفة العربية: منطق تاريخها من خلال منزلة وكتاب الفلسفة العربية المرزوقي تحاول رسم نموذج يوضح به حركيات الفكر في ظل الثقافة : الكلي

الإسلامية و كيف أثرت على الفكر اليوناني و الفلسفة اليونانية . يعتبر المرزوقي من الكلي أهم ما تم إنجازه في إطار الثقافة العربية الإسلامية هو تحرير مفهوم إطار الواقعية إلى إطار الإسمية . و هذا هو ما ساعد لاحقا على تطوير العلوم و المعارف من رياضيات و فلك و ميكانيك . فواقعية الكلي في إطار الفلسفة الأفلاطونية او الأرسطية تجعل نتائج الفلسفة حقائق واقعية لا شك فيها و بالتالي الفلسفة كانت جامدة غير قابلة للتطوير . لكن تمازج تجربة تعقيل العلوم النقلية أي وضعها في إطار قوانين ، و تجربة تنقيل العلوم الفلسفية الفكرية اليونانية و ترجمتها قد فكك تدريجيا فكرة واقعية الكلي النظرية و العملية : هذا ، لكن ابن سينا و الغزالي التفكيك سيتم بداية عن طريق نقد سيقوم به . ابن خلدون و ابن تيمية تدشين الإسمية سيتم على يدي

هذه الأفكار سترسم صورة مغايرة تماما عن نموذج الجابري الذي يدين الغزالي و ابن سينا معتبرا إياهم من أنصار و ناشري المنج العرفاني (العقل المستقيل) ، كلاعب أساسي في الساحة الفلسفية و هو ابن تيمية كما سيعيد طرح شخصية كثيرا ما كان يعتبر مجرد فقيه حنبلي سلفي متعصب . و لهذا سيكون متفردا في هذه النظرية

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أ-المصادر العربية :

- أبن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم الشيباني (ت630هـ/1232م) .

١-الكامل في التاريخ، جـ(٨،٩)، مطبعة الاستقامة، (القاهرة، لا.ت) .

٢-الكتاب الباهر في الدولة الأتابكية، تحقيق عبد القادر أحمد طليمات، دار الكتب الحديثة، (مصر، ١٩٦٣م) .

- -الاسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن (ت٧٧٢هـ/١٣٧٠م) .

٣-طبقات الشافعية، جـ(١،٢)، دار الكتب العلمية، ط١، (بيروت، ١٩٨٧م) .

-الاصبهاني، محمد باقر الموسوي الخوانساري (ت لا .ت هـ/لا . ت م) .

٤-روضات الجنات، تحقيق أسد الله أسماعيل، مطبعة مهر استوار، (قم، ١٩٣٢م) .

- **الأصفهاني، الفتح بن علي بن محمد البنداري (ت 643هـ/1245م) .**

٥- تاريخ دولة آل سلجوق، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، ط٢،

(بيروت، ١٩٨٧م) .

- **الأصفهاني، عماد الدين (ت597هـ/1200م) .**

6- خريدة القصر وجريدة العصر .

- قسم العراقي، جـ1، حققه محمد بهجة الأثري، مطبعة المجمع العلمي العراقي، (بغداد، 1955م) .

- قسم الشام، حققه د . شكري فيصل، المطبعة الهاشمية، جـ1، (دمشق، 1955م)، جـ2، (دمشق، 1959م) .

- مج1، جـ3، حققه وشرحه محمد بهجة الأثري، دار الحرية للطباعة، (بغداد، 1976م) .

٧- سنا البرق الشامي، القسم الاول، تحقيق رمضان شلش، ط١، (بيروت، ١٩٧١م) .

- **أبن الانباري، أبي البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد (ت577هـ/1181م) .**

٨- نزهة الالباء في طبقات الادباء، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، دار الفكر العربي،

(القاهرة، ١٩٩٨م) .

- **ابن الأنجب، صائن الدين محمد (ت659هـ/1260م) .**

٩- مشيخة النعال البغدادي، تحقيق ناجي معروف وبشار عواد، مطبعة المجمع العلمي العراقي، (بغداد، ١٩٧٥م) .

- **البخاري، محمد بن اسماعيل ابو عبد الله (ت256هـ/870م) .**

١٠- صحيح البخاري، دار الفكر، (بيروت/١٩٨٦م) .

- **بدران، عبد القادر النعيمي (ت1346هـ/1928م) .**

١١- تهذيب تاريخ دمشق الكبير، دار الميسرة، (بيروت، ١٩٧٩م) .

- **البغدادي، اسماعيل باشا (ت1339هـ/1920م) .**

١٢- هدية العارفين وأسماء المؤلفين وآثار المصنفين، دار العلوم الحديثة، (بيروت، ١٩٨١م) .

- **البيهقي، احمد بن الحسين علي بن موسى (ت458هـ/1065م) .**

١٣- سنن البيهقي الكبرى، تحقيق عبد القادر عطا، دار الباز، (مكة المكرمة/ ١٩٩٤م) .

- **الترمذي، محمد بن عيسى ابو عيسى السلمي (ت279هـ/853م) .**

١٤- سنن الترمذي، تحقيق مصطفى محمد حسين الذهبي، دار الحديث، ط١، (القاهرة/١٩٩٩م) .

- **ابن تغري بردي، جمال الدين ابي المحاسن الاتابكي (ت 874هـ/1469م) .**

١٥- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، جـ٥، مطبعة دار الكتب المصرية، القسم الادبي، (القاهرة، ١٩٣٥م)، جـ٦، مطبعة دار الكتب المصرية، القسم الادبي، (القاهرة، ١٩٣٦م) .

١٦- المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي، تحقيق أحمد يوسف نجاني، القسم الادبي، مطبعة دار الكتب المصرية، (القاهرة، ١٩٥٦م) .

- **ابن الجزري، شمس الدين أبي الخير محمد بن محمد (ت833هـ/1429م) .**

١٧- غاية النهاية في طبقات القراء، عني بنشره، ج برجستر أسر، جـ١، دار الكتب العلمية، ط١-٢، (بيروت، لا.ت) .

- **ابن الجوزي، ابو الفرج عبد الرحمن بن علي (ت597هـ/1200م) .**

١٨- المنتظم في تاريخ الملوك، ط١، جـ٩، (حيدر آباد- الدكن، ١٣٥٩هـ)، جـ١٠، (الدكن، ١٣٥٨هـ) .

- **حاجي، خليفة (ت1067هـ/1656م) .**

١٩- كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون، دار العلوم الحديثة، (بيروت، لا.ت) .

- **الحسني، ابي بكر بن هداية (ت 1014هـ/1605م) .**

٢٠- طبقات الشافعية، تحقيق عادل نوهيض، دار الآفاق الجديدة، ط١، (بيروت، ١٩٧١م) .

-

- **ياقوت الحموي، شهاب الدين ابو عبد الله، ياقوت بن عبد الله (626هـ/1228م) .**

٢١- معجم الادباء، جـ (١٣،١١،١٠،٨)، مطبوعات دار المأمون، الطبعة الاخيرة، (مصر، لا.ت) .

٢٢- معجم البلدان مج١ ، دار صادر ، (بيروت / ١٩٩٥ م) ، مج (٢،٧،٨)، صححه ورتبه محمد أمين الخانجي، مطبعة السعادة، ط١، (مصر، لا.ت) .

- **الحنبلي، ابي الفلاح عبد الحي بن العماد (ت1089هـ/1687م) .**

٢٣- شذرات الذهب في اخبار من ذهب، جـ٤، دار الكتب العلمية، (بيروت، لا.ت) .

- **الخطيب البغدادي، الحافظ ابو بكر احمد بن علي (ت463هـ/1070م) .**

٢٤- تاريخ بغداد مدينة السلام، مج١، دار الكتاب العربي، (بيروت، لا.ت) .

- **ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت808هـ/1405م) .**

٢٥- مقدمة ابن خلدون، مطبعة الكشافة، (بيروت، لا.ت) .

- **أبن خلكان، شمس الدين ابو العباس احمد بن محمد (ت681هـ/1282م) .**

٢٦- وفيات الاعيان وانباء أبناء الزمان، حققه وعلق على حواشيه ووضع فهارسه، محمد محي الدين عبد الحميد، جـ٢، مطبعة السعادة، (القاهرة، لا.ت)، جـ (٦،٤،١)، ط١، مطبعة السعادة، (مصر، ١٩٨٤م) .

- **الداودي، الحافظ شمس الدين محمد بن علي بن احمد (ت954هـ/1538م) .**

٢٧- طبقات المفسرين، راجعه لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية، ط١، (بيروت، ١٩٨٣م) .

- **ابن الدبيثي، الحافظ ابي عبد الله محمد بن سعيد (ت637هـ/1239م) .**

٢٨- ذيل تاريخ مدينة السلام بغداد، مج١، تحقيق بشار عواد معروف، مطبعة دار السلام، (بغداد، ١٩٧٤م)، مج٢، دار الرشيد، (بغداد، ١٩٧٩م) .

- **ابن الدهان، ابو الفرج مهذب الدين عبد الله بن اسعد الموصلي (ت581هـ/1185م) .**

٢٩- ديوان ابن الدهان، حققه واعد تكملته عبد الله الجبوري، مطبعة المعارف، (بغداد،١٩٦٨م) .

- **الذهبي، الحافظ شمس الدين محمد بن احمد (ت748هـ/1347م) .**

٣٠- دول الاسلام، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، (بيروت، ١٩٨٥م) .

٣١- سير اعلام النبلاء، جـ (١٢،١٣)، اعتنى به محمد بن عبادي بن عبد الحليم، دار البيان الحديث، ط١، (القاهرة، ٢٠٠٣م) .

٣٢- العبر في خبر من غبر، جـ٤، تحقيق صلاح الدين المنجد، سلسلة تصدرها وزارة الارشاد والانباء، (الكويت، ١٩٦٣م) .

٣٣- المختص المحتاج اليه من تاريخ الحافظ ابي عبد الله محمد بن سعيد بن محمد أبن الديثي، مج٢، تحقيق مصطفى جواد، مطبعة الزمان، (بغداد، ١٩٦٣م)، مج٣، مطبعة المجمع العلمي العراقي، (بغداد، ١٩٧٦م) .

٣٤- تاريخ الاسلام، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، ط٢، (بيروت، ١٩٩٨م) .

٣٥- معرفة القراء الكبار على الطبقات والاعصار، حققه وفهرسه وعلق عليه محمد سيد جاد الحق، ط١، (القاهرة، ١٩٦٧م) .

٣٦- تذكرة الحفاظ، ج٤، دار الاحياء العربي، ط١٧،١٦،١٥، (لا.م، ١٣٧٧م) .

٣٧- التيسير و المفسرون ، مطبعة دار الحكمة ، ط١ ،(بيروت ، ١٩٨٧)

- **الراوندي، محمد بن علي بن سليمان (ت599هـ/1202م) .**

٣٨- راحة الصدور وآية السرور، نقله الى العربية، ابراهيم أمين الشواربي وعبد المنعم محمد حسنين وفؤاد عبد المعطي الصياد، راجعه ونشر مقدماته ابراهيم أمين الشواربي، (القاهرة، ١٩٦٠م) .

- **ابن رجب، زين الدين ابو الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين احمد البغدادي الحنبلي (ت795هـ/ 1392م) .**

٣٩-الذيل على طبقات الحنابلة، جـ١، وقف على طبعه وصححه، محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، (القاهرة، ١٩٥٢م) .

- **سبط بن الجوزي، شمس الدين ابو المظفر يوسف بن قزاوغلي (ت654هـ/1256م) .**

٤٠- مرآة الزمان في تاريخ الاعيان، ج٨، ق١، ط١، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، (الدكن، ١٩٥٢م) .

- **السبكي، تاج الدين ابو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (ت771هـ/1369م) .**

٤١- طبقات الشافعية الكبرى، جـ٤، ط٢، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، (بيروت، لا.ت) .

- السمعاني، الامام ابي سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي (ت562هـ/1166م) .

٤٢- الانساب، تحقيق عبد الله عمر البارودي، دار الجنان، ط١، (بيروت، ١٩٨٨م) .

- **السلامي، ابي المعالي بن رافع (ت774هـ/1372م) .**
٤٣- تاريخ علماء بغداد المسمى المنتخب المختار ذيل على تاريخ ابن النجار، صححه وعلق على حواشيه عباس العزاوي، الدار العربية للموسوعات، (بيروت، ٢٠٠٠م) .

- **السيوطي، الحافظ جلال الدين عبد الرحمن ابن ابي بكر (ت911هـ/1505م) .**
٤٤- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، جـ١، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاءه، ط١، (لا.م، ١٩٦٤م) .
٤٥- طبقات الحفاظ، تحقيق علي محمد عمر، ط١، (لا.م، ١٩٧٣م) .
٤٦ – الاتقان في علوم القران ، (بيروت ، لا . ت) .

- **ابو شامة، شهاب الدين عبد الرحمن بن اسماعيل المقدسي (ت665هـ/1266م) .**
٤٧- الروضتين في اخبار الدولتين النورية والصلاحية، جـ١، ق١، نشر وتحقيق محمد حلمي محمد أحمد، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر (القاهرة، ١٩٥٦م) .

- **ابن شداد، بهاد الدين (ت632هـ/1234م) .**
٤٨- سيرة صلاح الدين، تحقيق جمال الشيال، مطبعة السنة المحمدية، ط١، (القاهرة، ١٩٦٢م) .

- ابن شداد، عز الدين ابي عبد الله محمد بن علي بن ابراهيم (684هـ/1285م) .
٤٩- الاعلاق الخطيرة في ذكر امراء الشام والجزيرة، نشره وحققه دومنيك سورديل، (دمشق،
١٩٥٣م) .

- بن حنبل ، احمد (ت 241هـ/ 855 م) .
٥٠- مسند الامام احمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة، (القاهرة، لا.ت) .

- ابن الصابوني، جمال الدين حامد محمد بن علي المحمودي (ت680هـ/1281م) .
٥١- تكملة اكمال الاكمال، تحقيق مصطفى جواد، مطبعة المجمع العلمي العراقي،
(بغداد، ١٩٥٧م) .

- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك (ت764هـ/1362م) .
٥٢- نكت الهيمان في نكت العميان، وقف على طبعه، أحمد زكي بك، المطبعة
الجمالية، (مصر، ١٩١١م) .

٥٣- الوافي بالوفيات،

- جـ1، الاعتناء هلموت ريتر، دار فرانز شتايز، ط2، (فيسبادن، 1962م) .

- جـ2، اعتناء س ديدرينغ، مطبعة وزارة المعارف، (استانبول، 1949م) .

- جـ3، اعتناء س ديدرينغ، مطبعة الهاشمية، (دمشق، 1953م) .

- ج4، مطبعة الهاشمية، (دمشق، 1959م) .

- ابن طولون، شمس الدين (ت953هـ/1546م) .

٥٤- قضاة دمشق (الثغر البسام في ذكر من ولي قضاء الشام)، تحقيق صلاح الدين المنجد، مطبوعات المجمع العلمي العربي، (دمشق، لا.ت) .

- ابن العديم، كمال الدين ابو القاسم عمر (ت660هـ/1261م) .

٥٥- بغية الطلب في تاريخ حلب، نشره وعلق عليه، علي سويم، مطبعة الجمعية التاريخية التركية، (انقرة، ١٩٧٦م) .

٥٦- زبدة حلب في تاريخ حلب، حققه ووضع فهرسه سامي الدهان، (دمشق، ١٩٦٨م) .

- **ابن عساكر، ابو القاسم بن الحسن بن هبة الله (ت571هـ/1175م) .**

٥٧- تاريخ دمشق الكبير، اعداد مركز الخطيب للإنتاج، إشراف مركز التراث للأبحاث الكتاب العلمي، (نسخة مصورة على قرص مدمج)، (دمشق، ١٩٩٧م) .

- **ابو الفداء، عماد اسماعيل بن محمد بن عمر (ت732هـ/1331م) .**

٥٨- تقويم البلدان، اعتناء وتصحيح رينودو البارون ماك كوكين ديسلان، طبع دار الطباعة السلطانية، (باريس، ١٨٤٠م) .

٥٩- المختصر في اخبار البشر، دار الكتاب اللبناني، (بيروت، ١٩٦٠م) .

- **ابن الفرات، ناصر الدين محمد بن عبد الرحيم (ت807هـ/1404م) .**

٦٠- تاريخ ابن الفرات، عنى بتحرير نصه ونشره حسن محمد الشماع، (البصرة، ١٩٦٧م) .

- **ابن الفوطي، كمال الدين ابو الفضل عبد الرزاق بن تاج الدين أحمد الشيباني الحنبلي (ت732هـ/1323م) .**

٦١- مجمع الاداب في معجم الالقاب، حققه مصطفى جواد، مطبوعات مديرية احياء التراث القديم، (دمشق، ١٩٦٥م)، جـ٤، ق٣.

- **الفيروز أبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت817هـ/1414م) .**

٦٢- القاموس المحيط، دار الفكر، (بيروت، لا.ت) .

- ابن قاضي شهبة، بدر الدين (ت874هـ/1469م) .

٦٣- الكواكب الدرية في السيرة النورية، تحقيق محمود زايد، ط١، دار الكتاب الجديد، (بيروت، ١٩٧١م) .

- ابن قاضي شهبة، تقي الدين الاسدي (ت851هـ/1447م) .

٦٤- طبقات النحاة واللغويين، تحقيق محسن عياض، مطبعة النعمان، (النجف، ١٩٧٤م) .

- ابن قطلوبغا، الشيخ ابي العدل زين الدين قاسم (ت879هـ/1474م) .

٦٥- تاج التراجم في طبقات الحنفية، مطبعة العاني، (بغداد، ١٩٦٢م) .

- القفطي، جمال الدين ابي الحسن علي بن يوسف (ت 646هـ/1226م) .

٦٦- انباه الرواة على انباه النحاة، تحقيق، محمد ابو الفضل ابراهيم، ج٢، مطبعة دار الكتب المصرية، (القاهرة، ١٩٥٢م) .

- ابن القلانسي، ابي يعلي حمزة (ت 555هـ/1160م) .

٦٧- ذيل تاريخ دمشق، مطبعة اليسوعيين، (بيروت/ ١٩٠٨م) .

- الكتبي، محمد بن احمد بن شاكر (ت 764هت/1362م) .

٦٨- عيون التواريخ، تحقيق، فيصل السامر ونبيلة عبد المنعم داود، جـ١٢، دار الحرية للطباعة، (بغداد، ١٩٧٧م) .

٦٩- فوات الوفيات والذيل عليها، تحقيق احسان عباس، مج٣، دار الثقافة، (بيروت، لا.ت).

- **ابن كثير، ابو الفداء الحافظ اسماعيل بن عمر الدمشقي (ت774هـ/1372م).**

٧٠- البداية والنهاية في التاريخ، ج١٢، مطبعة السعادة (مصر، لا.ت).

- **الماوردي، ابو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي (ت٤٥٠هـ/١٠٥٨م).**

٧١- الاحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، (بيروت، لا.ت).

- **ابن المستوفي، شرف الدين ابي البركات المبارك بن احمد اللخمي الاربلي (ت637هـ/1239م).**

٧٢- تاريخ اربل المسمى (نباهة البلد الخامل بمن ورده من الاماثل)، تحقيق سامي خماس، وزارة الثقافة والاعلام، (بغداد، ١٩٨٠م).

- **المنذري، زكي الدين ابو محمد عبد العظيم عبد القوي (ت656هـ/1258م).**

٧٣- التكملة لوفيات النقلة، مج١، حققه وعلق عليه، بشار عواد معروف، مطبعة الاداب، (النجف، ١٩٦٨م).

- **ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الانصاري (ت711هـ/1311م).**

٧٤- لسان العرب المحيط، مج٢، اعداد وتصنيف يوسف خياط، دار لسان العرب، (بيروت، لا.ت)، جـ٣، تصحيح امين محمد عبد الوهاب ومحمد صادق العبيدي، دار احياء التراث العربي، ط٣، (بيروت، ١٩٩٩م) .

- **النعيمي، عبد القادر محمد (ت٩٢٧هـ/١٥٢٠م) .**

٧٥- الدارس في تاريخ المدارس، تحقيق جعفر الحسني، جـ١، جـ ٢ ، مطبعة الترقي، (دمشق، ١٩٤٨م) .

- **النيسابوري، مسلم بن الحجاج (ت261هـ/874م) .**

٧٦- صحيح مسلم، دار المعرفة، (بيروت/٢٠٠٥م) .

- **ابن واصل، جمال الدين محمد بن سالم (ت697هـ/1297م) .**

٧٧- مفرج الكروب في اخبار بني أيوب، جـ١، ضبطه وحققه وعلق على حواشيه وقدم له ووضع فهارسه، جمال الدين الشيال، مطبوعات ادارة احياء التراث القديم، (القاهرة، ١٩٥٣م) .

- **ابن الوردي، زين الدين عمر (ت749هـ/ 1348م) .**

٧٨- تاريخ ابن الوردي، جـ٢، المطبعة الحيدرية، (النجف، ١٩٦٩م) .

- اليافعي، ابو محمد عبد الله بن أسعد بن علي بن سلمان، (ت768هـ/1366م) .
٧٩- مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، ط٢، (بيروت، ١٩٧٠م) .

- وليم، الصوري .
٨٠ - تاريخ الحروب الصليبية ، نقله الى العربية سهيل رزكار ، مطبعة دار الفكر ، (بيروت ، ٢٠٠٣ م) .

ب- *المراجع العربية والمعربة :*

- **ارنست، باركر**
٨١- الحروب الصليبية، نقله الى العربية السيد الباز العريني، دار النهضة العربية، ط٢، (بيروت، لا.ت) .

- **اسماعيل، محمود**
٨٢- تاريخ الحضارة العربية الاسلامية، مطابع القبس، ط٢، (الكويت، ١٩٩٠م) .

- **الاعظمي، حمدي**
٨٣- المرشد في علم اصول الفقه وتاريخ الفقه الاسلامي، مطبعة المعارف، (بغداد، ١٩٤٩م) .

- الالباني، محمد ناصر الدين

٨٤- صحيح وضعيف الجامع الصغير وزيادته، اعداد المكتبة الشاملة، الاصدار الاول، (نسخة مصورة على CD) .

- امين، حسين

٨٥- تاريخ العراق في العصر السلجوقي، مطبعة الارشاد، (بغداد، ١٩٦٥م) .

- ابو بدر، شاكر أحمد

٨٦- الحروب الصليبية والاسرة الزنكية، مطبعة الجامعة الاردنية، (بيروت، لا.ت) .

- بدوي، احمد احمد .

٨٧- الحياة العقلية في عصر الحروب الصليبية لمصر والشام، مطبعة النهضة، (مصر، لا.ت) .

- بروار، يوشع.

٨٨- عالم الصليبيين، ترجمة وتعليق قاسم عبدة قاسم وآخرون، مطبعة روتابرينت، ط١، (لا.م، ١٩٩٩م).

- بروكلمان، كارل.

٨٩- تاريخ الادب العربي، نقله الى العربية د. يعقوب بكر وراجعة د. رمضان عبد التوب، دار المعارف، (لا.م، ١٩٧٧م).

- التكريتي، محمود ياسين احمد.

٩٠- الايوبيون في شمال الشام والجزيرة، مطبعة دار الرشيد، (بغداد، ١٩٨١م).

- الجلبي، بسام ادريس.

٩١- موسوعة اعلام الموصل، وحدة الحدباء للطباعة، (الموصل، ٢٠٠٤م).

- جواد، مصطفى.

٩٢- في التراث العربي، قدم له واخرجه ونصصه وفهرسه محمد جميل شلش وعبد الحميد العلوجي، دار الحرية للطباعة، (بغداد، ١٩٧٥م).

- حسن، حسين ابراهيم وآخرون.

٩٣- النظم الاسلامية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٢، (القاهرة، ١٩٥٩م).

- **حسنين، محمد عبد النعيم.**

٩٤- سلاجقة ايران والعراق، مطبعة السعادة، ط٢، (القاهرة، ١٩٧٠م) .

- **حمزة، عبد اللطيف.**

٩٥- تطور الحركة الفكرية في مصر، دار الفكر العربي، ط١، (القاهرة، ١٩٤٧م) .

- **الحميدة، سالم محمد**

٩٦-الحروب الصليبية عهد الجهاد المبكر، دار الشؤون الثقافية آفاق عربية، ط١، (بغداد، ١٩٩٠م) .

- **حكمت، حسين يونس .**

٩٧-الحديث الضعيف والموضوع، مطبعة الحوادث، ط١، (بغداد، ١٩٩٤م) .

- **الحلبي، محمد راغب بن محمود .**

٩٨-اعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، المطبعة العلمية، ط١، (حلب، ١٩٢٤م) .

- **خليل، عماد الدين .**

٩٩-عماد الدين زنكي، مطبعة الزهراء الحديثة، (الموصل، ٢٠٠٤م) .

- **الدجيلي، عبد الصاحب .**

١٠٠-اعلام العرب في العلوم والفنون، المطبعة العلمية، جـ٣، (النجف، ١٩٥٦م)، جـ٢، مطبعة النعمان، ط٢، (النجف، ١٩٦٦م) .

- **الديوه جي، سعيد .**

١٠١-الموصل في العهد الاتابكي، مطبعة شفيق، (بغداد، ١٩٥٨م) .

- رجب، محمد.

١٠٢- الشطار والعيارين في التراث العربي، (لا.م، ١٩٨٩م).

- رنسيمان، ستيفنس.

١٠٣- تاريخ الحروب الصليبية، نقله الى العربي الباز العريني، دار الثقافة، ط١، (بيروت، ١٩٦٨م).

- الزركلي، خير الدين.

١٠٤- اعلام قاموس التراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب المستعربين والمستشرقين، ط٢، (لا.م، لا.ت).

- الزيات، احمد.

١٠٥- تاريخ الادب العربي، دار النهضة، ط٢، (بغداد، لا.ت).

- السامرائي، كمال.

١٠٦- مختصر تاريخ الطب العربي، دار الحرية للطباعة، (بغداد، ١٩٨٥م).

- سلام، محمد زغلول.

١٠٧- الادب في العصر الايوبي، دائرة المعارف، (مصر، ١٩٦٨م).

- السوداني، عبد الزهرة.

١٠٨- الشعر العراقي في القرن السادس الهجري، دار الرشيد، (بغداد، ١٩٨٠م) .

- **الطاهر، علي جواد .**

١٠٩- الشعر العربي في العراق وبلاد العجم، دار الرائد العربي، ط٢، (بيروت، ١٩٨٥م) .

- **عاشور، سعيد عبد الفتاح .**

١١٠- الحركة الصليبية، دار الكتب، ط٢، (القاهرة، ١٩٧١م) .

- **عباس، احسان .**

١١١- تاريخ بلاد الشام في عهد الاتابكية والايوبيين، مطبعة الجامعة الاردنية،

(عمان، ١٩٩٨م) .

- **العاني، محمد شفيق .**

١١٢- الفقه الاسلامي ومشروع القانون المدني الموحد في البلاد العربية، مطبعة لجنة

البيان العربي، (لا .م، ١٩٦٥م) .

- **عبد الحميد، محسن .**

١١٣- تطور تفسير القرآن، بيت الحكمة، (بغداد، لا .ت) .

- فروخ، عمر.

١١٤- تاريخ الادب العربي، دار العلم للملايين، ط١-٢، (بيروت، ١٩٧٩-١٩٨٤م) .

- الفضلي، عبد الهادي.

١١٥- القراءات القرآنية تاريخ وتعريف، دار القلم، (بيروت، ١٩٨٠م) .

- قاسم، قاسم عبدة.

١١٦- ماهية الحروب الصليبية، (الكويت، ١٩٩٠م)

-القس، صائغ سليمان

١١٧- تاريخ الموصل، جـ١، المطبعة السلفية، (مصر، ١٩٢٣م)، جـ٢، المطبعة الكاثوليكية، (بيروت، ١٩٢٨م) .

- القمي، عباس.

١١٨- الكنى والالقاب، المطبعة الحيدرية، ط٣، (النجف، ١٩٦٩م) .

- كحالة، عمر.

١١٩- معجم المؤلفين، مطبعة الترقي، (دمشق، ١٩٥٧م) .

- كردي، محمد علي.

١٢٠- خطط الشام، مطبعة الترقي، (دمشق، ١٩٢٦م) .

- **مؤنس، حسين.**

١٢١- نور الدين محمود، سيرة مجاهد صادق، الشركة العربية للطباعة، (القاهرة، ١٩٥٩م).

- **المحامي، باقر أمين الورد.**

١٢٢- بغداد خلفائها، ولاتها، ملوكها، رؤسائها، (بغداد، لا.ت).

- **مصطفى، شاكر.**

١٢٣- التاريخ العربي والمؤرخون، دار العلم للملايين، مج١، (بيروت، ١٩٧٩م).

١٢٤- المدن في الاسلام في العصر العثماني، دار السلاسل للطباعة، ط١، (لا.م، ١٩٨٨م).

- مصطفى، ابراهيم وآخرون

١٢٥ - المعجم الوسيط دار الدعوة، (اسطنبول، ١٩٨٩).

- **المعاضيدي، خاشع.**

١٢٦- الحياة السياسية في بلاد الشام خلال عصر الفاطميين (٣٥٩-٥٦٧هـ/١١٦٩-١١٧١م)، دار الحرية للطباعة، ط١، (بغداد، ١٩٧٦م).

١٢٧- الوطن العربي والغزو الصليبي، مطبعة جامعة الموصل، (الموصل، ١٩٨١م).

- **معروف، ناجي.**

١٢٨- عروبة العلماء المنسوبين الى البلدان الاعجمية في بلاد الروم والجزيرة وشهرزور واذربيجان، دار الحرية للطباعة، (بغداد، ١٩٧٨م) .

المنجد، صلاح الدين.

١٢٩- اعلام التاريخ والجغرافيا ، مؤسسة التراث العربي، (بيروت، ١٩٦٠م) .

١٣٠- المؤرخون الدمشقيون من القرن الثالث الى نهاية القرن العاشر الهجري، مطبعة شركة مصرية، (القاهرة، ١٩٥٦م) .

- **موسى، محمد يوسف.**

١٣١- الفقه الاسلامي، مطابع دار الكتب العربي، ط٢، (بغداد، ١٩٥٦م) .

- **الوردي، علي**

١٣٢- لمحات من تاريخ العراق الحديث، (لا.م/١٩٦٩م)

- **الوزنة، يحيى حمزة عبد القادر.**

١٣٣- الدولة السلجوقية في عهد السلطان سنجر، ط١، (القاهرة، ٢٠٠٤م) .

ج- الرسائل الجامعية والاطاريح:

- **الاسدي، سالي علي بدر.**

١٣٤- الحياة العلمية في دمشق في عهد نور الدين محمود من خلال كتاب دمشق لابن عساكر، رسالة ماجستير غير منشورة، مقدمة الى كلية التربية، (جامعة البصرة، ٢٠٠٥م).

- **جرجيس، مها سعيد.**

١٣٥- الدور التعليمي للأسر العلمية في الموصل من القرن الخامس الى نهاية القرن السابع الهجري، رسالة ماجستير غير منشورة، مقدمة الى كلية الاداب، (جامعة الموصل، ٢٠٠١م).

- **الجميلي، حسين حديس جاسم.**

١٣٦- عصر الخليفة المسترشد بالله (٥١٢هـ/ ١١١٨م- ٥٢٩هـ/١١٣٤م)، اطروحة دكتوراه غير منشورة، مقدمة الى كلية الاداب، (جامعة الموصل، ١٩٩٩م).

- **خلف، غانم عبد الله.**

١٣٧- الحياة العلمية في بلاد الشام في عهد الايوبيين، اطروحة دكتوراه غير منشورة، مقدمة الى كلية الاداب، (جامعة الموصل، ١٩٩٥م).

سلطان، سلطان جبر.

١٣٨-الدور السياسي للعلماء المسلمين ابان الحروب الصليبية (٤٩٠-٦٩٠هـ/١٠٩٦-١٢٩١م)، اطروحة دكتوراه غير منشورة، مقدمة الى كلية الاداب، (جامعة الموصل، ١٩٩٩م).

- الصباغ، لمياء عز الدين.

١٣٩-الرحلات العلمية بين المغرب والمشرق حتى القرن السابع الهجري، اطروحة دكتوراه غير منشورة، مقدمة الى كلية الاداب، (جامعة الموصل، ١٩٩٦م)\.

- انطوني، يوسف جرجيس.

١٤٠-جهود العراقيين الحضارية في بلاد الشام ومصر، اطروحة دكتوراه غير منشورة، مقدمة الى كلية الاداب، (جامعة بغداد، ١٩٩٠م).

د-الدوريات:

- احمد، رمضان.

١٤١- (المسجد الاموي بدمشق بين الحقيقة الاسطورة كما جاء في تاريخ دمشق لابن عساكر)، بحث منشور في ندوة بمناسبة الاحتفال بذكرة مرور تسعمائة عام على ولادة ابن عساكر، مطبعة السلام، (دمشق، ١٩٧٩م) .

- **احمد، عبد الجبار حامد.**

١٤٢- (ابناء الشهرزوري ودورهم السياسي والقضائي والعلمي في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي)، مجلة اداب الرافدين، العدد١٨، كلية الاداب، جامعة الموصل، (الموصل، ١٩٨٨م) .

- **البيطار، امينه.**

١٤٣- (التعليم في دمشق في القرن السادس الهجري)، بحث منشور في مجلة اداب الرافدين، العدد١١، كلية الاداب، جامعة الموصل، (الموصل، ١٩٧٩م) .

- **جحا، فريد.**

١٤٤- (كتاب ابن عساكر وابن شداد عن دمشق)، بحث منشور في ندوة بمناسبة الاحتفال بذكرى مرور تسعمائة عام على ولادة ابن عساكر، مطبعة السلام، (دمشق، ١٩٧٩م) .

- **حسين، محمد عبد الغني.**

١٤٥- (ابن عساكر في تقدير المؤرخين والباحثين في القديم والحديث)، بحث منشور في ندوة بمناسبة الاحتفال بذكرى مرور تسعمائة عام على ولادة ابن عساكر، مطبعة السلام، (دمشق، ١٩٧٩م).

- **الحموي، محمد فاروق.**

١٤٦- (كلمة مدينة دمشق)، منشور في ندوة بمناسبة الاحتفال بذكرى مرور تسعمائة عام على ولادة ابن عساكر، مطبعة السلام، (دمشق، ١٩٧٩م).

- **داود، نبيله عبد المنعم.**

١٤٧- (اثر علماء الموصل على الحركة الفكرية في أربل)، بحث منشور في ندوة الموصل في التراث العربي، مطبعة التعليم العالي، (الموصل، ١٩٩٠م).

- **رشيد، ناظم.**

١٤٨- (التعليم في ظل الدولتين الزنكية والايوبية في الشام)، بحث منشور في مجلة اداب الرافدين، العدد١٠، كلية الاداب، جامعة الموصل، (الموصل، ١٩٧٩م).

١٤٩- (الحياة الادبية في القرنين السادس والسابع الهجريين)، بحث منشور في موسوعة الموصل الحضارية، ط١، مج٣، دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، (الموصل، ١٩٩٢م).

- رنحاوي، عبد القادر.

١٥٠- (خطط مدينة دمشق عند المؤرخ ابن عساكر)، بحث منشور في ندوة بمناسبة الاحتفال بذكرى مرور تسعمائة عام على ولادة ابن عساكر، مطبعة السلام، (دمشق، ١٩٧٩م).

- الزيدي، كاصد ياسر.

١٥١- (علوم الفقه)، بحث منشور في موسوعة الموصل الحضارية، ط١، مج٣، دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، (الموصل، ١٩٩٢م).

- الصواف، فائق بكر.

١٥٢- (ابن عساكر مؤرخاً)، بحث منشور في ندوة بمناسبة الاحتفال بذكرى مرور تسعمائة عام على ولادة ابن عساكر، مطبعة السلام، (دمشق، ١٩٧٩م).

- طربيشي، مطاوع.

١٥٣- (من تاريخ التاريخ الكبير)، بحث منشور في ندوة بمناسبة الاحتفال بذكرى مرور تسعمائة عام على ولادة ابن عساكر، مطبعة السلام، (دمشق، ١٩٧٩م).

- **العابدي، سيد بدر الحسن.**

١٥٤- (الحافظ ابو القاسم بن الحسن بن هبة الله)، بحث منشور في ندوة بمناسبة الاحتفال بذكرى مرور تسعمائة عام على ولادة ابن عساكر، مطبعة السلام، (دمشق، ١٩٧٩م).

- **عاشور، سعيد عبد الفتاح.**

١٥٥- (بعض اضواء جديدة على ابن عساكر والمجتمع الدمشقي في عصره)، بحث منشور في ندوة بمناسبة الاحتفال بذكرى مرور تسعمائة عام على ولادة ابن عساكر، مطبعة السلام، (دمشق، ١٩٧٩م).

- **كوركيس، عواد.**

١٥٦- (مؤلفات ابن عساكر)، بحث منشور في ندوة بمناسبة الاحتفال بذكرى مرور تسعمائة عام على ولادة ابن عساكر، مطبعة السلام (دمشق، ١٩٧٩م).

- **مصطفى، شاكر.**

١٥٧- (مدرسة الشام التاريخية من قبل ابن عساكر ومن بعده)، بحث منشور في ندوة بمناسبة الاحتفال بذكرى مرور تسعمائة عام على ولادة ابن عساكر، مطبعة السلام، (دمشق، ١٩٧٩م).

- **معاذ، خالد.**

١٥٨- (دمشق في ايام ابن عساكر)، بحث منشور في ندوة بمناسبة الاحتفال بذكرى مرور تسعمائة عام على ولادة ابن عساكر، مطبعة السلام، (دمشق، ١٩٧٩م).

- **معروف، بشار عواد.**

١٥٩- (ابن عساكر في بغداد اخذ وعطاء)، بحث منشور في ندوة بمناسبة الاحتفال بذكرى مرور تسعمائة عام على ولادة ابن عساكر، مطبعة السلام، (دمشق، ١٩٧٩م).

- **اليسوعي، لويس بوزيه.**

١٦٠- (مصاهرات ابن عساكر)، بحث منشور في ندوة بمناسبة الاحتفال بذكرى مرور تسعمائة عام على ولادة ابن عساكر، مطبعة السلام، (دمشق، ١٩٧٩م).

هـ- المصادر الاجنبية:

161 - Lewis and the others, the Encyclopaedia of Islam, (London, 1971), Volume : III

سيرة الباحث الدكتور جمال الدين فالح الكيلاني

ا .د .إبراهيم خليل العلاف

أستاذ التاريخ الحديث –جامعة الموصل

صديق عزيز ، أتابع منذ فترة طويلة ، نشاطاته العلمية، ولي معه علاقة تبادل علمي . . . . هو جمال الدين بن فالح بن نصيف بن جاسم بن أحمد الحجية بن عبد الكريم بن عبد الرحيم بن خميس بن ولي الدين محمد بن عثمان بن يحيى بن حسام الدين بن نور الدين بن ولي الدين بن زين الدين الكبير بن شمس الدين بن شرف الدين بن محمد الهتاك بن عبد العزيز بن الباز الاشهب الشيخ عبد القادر الكيلاني بن ابي صالح موسى بن عبد الله الجيلي بن يحيى الزاهد بن محمد المدني بن داود امير مكة بن موسى الثاني بن عبد الله الصالح بن موسى الجون بن عبد الله المحض بن الحسن المثنى بن الحسن المجتبى بن اسد الله الغالب علي بن ابي طالب كرم الله وجهه ورضي الله عنهم اجمعين ،من الأسرة الكيلانية، ذرية (الشيخ عبد القادر الجيلاني).

من مواليد 1972، ومنذ طفولته أولع بحب التاريخ ،و قراءة الكتب المتنوعة ،تأثر بوالده الأستاذ فالح الحجية الكيلاني –الأديب والشاعر ،وأخذ عنه حب الأدب والمعرفة وتذوق الشعر ،وبحكم نشأته في الخالص وعلاقة القرابة التي تربطه بالعلامة سالم عبود الالوسي ،تعرف بالعلامة مصطفى جواد وتراثه ،واهتم منذ بواكير حياته العلمية بالتراث القادري والذي بات تخصصه الدقيق،ويعد نفسه من تلاميذ الأستاذ الدكتور عماد عبد السلام رؤوف ومدرسته التاريخية،مارس التدريس في التعليم الابتدائي والمتوسط والثانوي، كما حاضر في جامعة بغداد والجامعة المستنصرية واتحاد المؤرخين العرب وجامعات القادسية والبصرة وواسط .

حصل على شهادة البكالوريوس في التاريخ من كلية التربية –ابن رشد –جامعة بغداد . كما نال شهادة (دبلوم) في اللغة الانكليزية من معهد المعلمين.

لم يقف عند هذا الحد ، بل غذ السير ، وأكمل دراسته وحصل على شهادة (دكتوراه) فلسفة في التاريخ الإسلامي من جامعة سانت كلمنتس العالمية . ولحبه التاريخ والدراسات التاريخية انتمى إلى "معهد التاريخ العربي والتراث العلمي للدراسات العليا التابع لاتحاد المؤرخين العرب ببغداد " ، وحصل على شهادة ماجستير آداب في التاريخ والحضارة العربية الإسلامية . حصل على لقب "باحث علمي" من مركز دراسات التاريخ والوثائق والمخطوطات سنة 1998 .

والدكتور الكيلاني عضو اتحاد المؤرخين العرب 1996 وعضو الهيئة العربية لكتابة تاريخ الانساب 1998 وعضو جمعية المؤرخين والاثاريين في العراق 1995 وعضو (شرف) لجنة الدراسات القادرية المغرب 1997 . مشرف مركز دراسات الإمام عبد القادر الجيلاني المتخصص بالتراث والتاريخ والأنساب القادرية 2011 .

كرم بالعديد من الشهادات التقديرية من المجمع العلمي العراقي 1996 والهيئة العربية لكتابة تاريخ الأنساب 2000 ،والهيئة العامة للاثار 1997 وجامعة بغداد 1999 وغيرها.

اهتم بتاريخ الأنساب وشغل نفسه بهذا اللون المهم من الدراسات التي تحتاج إلى معرفة بأمور كثيرة . وقد أجيز في مجال دراسة وتدقيق الأنساب من ثلة من الأساتذة العراقيين المعروفين أمثال الدكتور عماد عبد السلام رؤوف والأستاذ سالم عبود الالوسي والأستاذ اللواء احمد خضر العباسي والأستاذ الشيخ خليل الدليمي والأستاذ جمال الراوي . ومنذئذ قام الدكتور الكيلاني بدراسة وتدقيق العشرات من شجرات النسب ومن كافة أنحاء العراق وبموجب كتب رسمية من الهيئة العربية لكتابة تاريخ الأنساب وغيرها ، ويفخر بأنه حضر عدة جلسات للعلماء الأعلام كل من الشيخ العلامة عبد الكريم محمد المدرس –مفتي الديار العراقية– والعلامة الدكتور حسين علي محفوظ والعلامة الدكتور علي الوردي و العلامة الدكتور حسين أمين

كما أن لديه العديد من البحوث والدراسات والكتب . من كتبه المنشورة : كتاب الإمام عبد القادر الجيلاني –تفسير جديد مراجعة الأستاذ الشاعر فالح الحجية الكيلاني ،مكتبة المصطفى ، القاهرة ،2009 . وكتاب الشيخ عبد القادر الكيلاني رؤية تاريخية معاصرة تقديم الدكتور عماد عبد السلام رؤوف ،مؤسسة مصر مرتضى للكتاب العراقي – بغداد 2011 . وهو بالاصل رسالة

باشراف الدكتورة لقاء الطائي والدكتور رؤوف وكتاب " بهجة الأسرار ومعدن الأنوار للشطنوفي، دراسة وتحقيق " ،تقديم الدكتور حسين أمين شيخ المؤرخين –نشر على نفقة السيد احمد الكيلاني ،الجزائر 2011 . وكتاب " أصول التاريخ الإسلامي " ،مراجعة الدكتور حسين علي محفوظ (مخطوط) 1999 . وكتاب " تنقيحات دراسة تحليلية لنسب الإمام عبد القادر الجيلاني" ، مراجعة الدكتور عبد القادر المعاضيدي (نشر محدود) منه نسخة محفوظة في المكتبة القادرية 1996 .

(وكتاب" دراسات في التاريخ الأوربي" ، تقديم الدكتور كمال مظهر احمد (معد للنشر.

ومن بحوثه ودراساته :عرض كتاب الإمام عبد القادر الجيلاني – تفسير جديد في مجلة فكر حر 2009 . وعرض مخطوطة مهجة البهجة ومحجة اللهجة (كتاب) منشورة في جريدة الصباح 2005 . ومقالة مصطفى جواد ومخطوطة نادرة عن الكيلاني جريدة الصباح 2006 . ومقالة رشيد عالي الكيلاني ابن ديالى المشورة في جريدة العراق 2002 . ومقالة المقدادية أصل التسمية المنشورة في جريدة العراق 2002 . ومقالة" الشرق الأوسط واصل التسمية" المنشورة في مجلة كلية الاداب جامعة عين شمس 2009 . ومقالة عن " براغماتية السيد عبد الرحمن الكيلاني النقيب " ،مجلة فكر حر 2009 . ومقالة عن "الشيخ عبد القادر الكيلاني: جيلان العراق لا جيلان طبرستان، مجلة كلية الآداب جامعة عين شمس 2009 . وتفسير الجيلاني –دراسة في نسبة التفسير للمؤلف، مجلة رؤى 2010. و"المؤرخ هشام جعيط – دراسة في رؤيته للسيرة النبوية " ، مجلة رؤى 2010

هذا فضلا عن عشرات المقالات المنشورة على شبكة الانترنت وضمن مواقع كثيرة ومن الموضوعات التي كتبها موضوعات ،عن عصر الرسالة وعصور الراشدين والأمويين والعباسيين والعثمانيين والعصر الحديث والمعاصر والشخصيات العربية والإسلامية وبعض الشخصيات الغربية ،مثل مقالات تدور حول الشيخ عبد القادر الجيلاني وذريته في العالم ،وأهمية ثورة الحسين في التاريخ العربي الإسلامي، وإبان بن عثمان المؤرخ المبكر ،والإمام الغزالي، والإمام الرفاعي، والإمام أبو مدين، والإمام البخاري ،والشيخ ابن تيمية وقوميته، والشريف البعقوبي، الامين والمأمون والميكافلية ،والطريقة القادرية المبكرة ،و معنى الباز الاشهب، و التراث الصوفي– دراسة أولية والإمام أبو إدريس البعقوبي، والمغول، وجنكيز خان، وهولاكو خان، وتيمورلنك، والدولة الفاطمية وخلفاءها ، وبغداد ، وسمرقند ، وكابول، ودلهي، والمقدادية أصل التسمية، والناصرية العراقية، والصويرة العراقية، والعزيزية العراقية، وال بابان، وال السعدون، ومحمد الفاتح ،وسليمان القانوني ،ومراد الرابع، وعبد الحميد الثاني، والشرق الأوسط ،والمكنا كارتا ، وعبد القادر الجزائري، وجمال الدين الافغاني ،وعبد الكريم قاسم ،والحبوبي الشاعر والإمام، والسيد محمد باقر

الصدر، والمؤرخ الدروبي وجهوده في تدوين تاريخ الأسرة القادرية في العهد العثماني، والرينسانس ،ومترنيخ، وبسمارك، وهتلر، وميكافللي والميكافلية، ونستون تشرشل، وجان جاك روسو ،والثورة الفرنسية، ولويس الرابع عشر ،ولويس السادس عشر، وماري انطوانيت ،ونابليون الأول ،ونابليون الثالث، وقراءة في كتاب لينين خطوة إلى الإمام خطوتان إلى الوراء، وتلخيص كتاب قصة الفلسفة للمؤرخ ويل ديورانت، وتاج محل ،والأزهر، والقرويين، وبدر شاكر السياب، و" الصراع السياسي والديني في اليمن قبل الإسلام نجران نموذجا " .

درس التاريخ على أيدي العديد من أساتذة التاريخ في العراق منهم الأساتذة الدكاترة عماد عبد السلام رؤوف وكمال مظهر احمد وفاروق عمر ،وعبد الرزاق الانباري وعبد القادر المعاضيدي وخاشع المعاضيدي وعبد القادر الشيخلي وجعفر عباس حميدي ويقظان سعدون العامر وحمدان الكبيسي وقحطان عبد الستار الحديثي وهاشم يحيى الملاح وعبد الامير العكام وصادق ياسين الحلو ومفيد كاصد الزيدي ومحمد احمد الشحاذ وعبد الامير دكسن وعبد الجبار ناجي وفاروق عباس وهيب وخضير الجميلي وطارق نافع الحمداني ومحمد جاسم المشهداني ومحمد باقر الحسيني ومزاحم علي عشيش البعاج وناهض عبد الرزاق القيسي ومحي هلال السرحان.

من آراءه" أن التاريخ لايعرف اليوم والأمس والغد وإنما هو نهر الحياة يمضي إلى الاجل المضروب الذي قدره علام الغيوب، فالتاريخ كله تاريخ معاصر ،نعم له تقسيمات علمية، ولكنه يعيش معنا ويهمنا وعلينا أن نستفاد منه في حياتنا كلها ويستند في هذا الرأي على أن استقراء التاريخ خير من التجارب ،وان اختيار سنة بعينها أو حدث بذاته لتحديد نهاية عصر من عصور التاريخ أو بداية عصر آخر ،يبدو ، امرا بعيدا عن الحقيقة والواقع لان التطور التاريخي يمتاز دائما بالتدرج والاستمرار وتداخل حلقاته بعضها ببعض ، وان وقائع التاريخ الكبرى عائمات جليد طرفها ظاهر فوق الماء ، وكتلتها الرئيسية تحت سطحه ومن يريد استكشافها عليه أن يغوص في الأعماق،والفرق بيننا وبين الغرب اننا نعيش في التاريخ فقط وهم يفهمونه ويستغلونه لتحقيق مصالحهم،و التاريخ هو طريق الإنسانية إلى الحضارة، لأنه ضوء ينير الماضي لرؤية الحاضر و المستقبل ، فجذور أنظمتنا السياسية ،والاقتصادية والاجتماعية والدينية والعلمية ،تمتد عميقا في تربة الأجيال الماضية ."

ايميل الباحث:

jamalalgilany@gmail.com

jamaluden2010@gmail.com

مكتبة المصطفى للنشر

القاهرة ٢٠١٢-١١-١٥